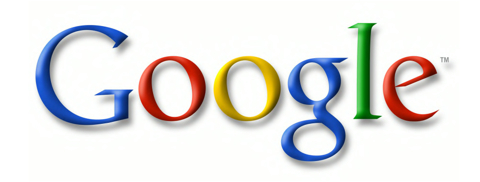




LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

I.

IMPRIMERIE DE MOQUET ET COMP., RUE DE LA HARPE, 90.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE*les*,

TRADUITE EN FRANÇAIS POUR LA PREMIÈRE FOIS;

ACCOMPAGNÉE

D'UNE INTRODUCTION, D'ÉCLAIRCISSEMENTS HISTORIQUES ET CRITIQUES, ET DE NOTES PHILOLOGIQUES;

(Pierre) (Marie)
PAR ALEXIS PIERRON ET CHARLES ZÉVORT,

ANCIENS ÉLÈVES DE L'ÉCOLE NORMALE.

TOME PREMIER.

PARIS,

ÉBRARD, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
24, RUE DES MATHURINS-ST.-JACQUES,
JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
14, RUE DES GRÈS, PRÈS DE LA SORBONNE.

1840.


HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

A MONSIEUR

VICTOR COUSIN,

AU PHILOSOPHE QUI A RÉHABILITÉ EN FRANCE

LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE.

INTRODUCTION.

La Scolastique, c'est-à-dire la philosophie d'Aristote telle que se l'était faite le moyen âge, fut, dès le quinzième siècle, l'objet d'attaques assez vives, mais au fond peu dangereuses. Ce dont il s'agissait avant tout pour les beaux esprits du temps, pour ces Grecs chassés par la conquête, c'était d'enseigner leur langue et leur littérature, d'en répandre le goût parmi les Occidentaux. Ils traduisaient, ils commentaient Aristote ou Platon, ils se passionnaient dans cette étude; et l'interprète de Platon se croyait tenu, pour louer dignement son modèle, d'établir la prééminence de Platon sur Aristote. Les choses n'allaient pas beaucoup plus loin. L'Académie platonicienne de Florence suivit à peu près les mêmes errements; d'ailleurs elle se montra peu exclusive : à Florence, comme jadis à Alexandrie, on admirait à la fois Aristote et Platon.

Durant la première moitié du seizième siècle, le débat grandit et prit un caractère sérieux; bientôt la Scolastique put commencer à craindre pour son existence. L'esprit de liberté et d'examen pénétrait partout, et s'essayait à remuer, à changer le monde.

L'antiquité, retirée de sa poussière, fournit les premiers instruments. On étudia avec une ardeur que la science n'a guère connue depuis, tous ces systèmes de philosophie, enfants sans joug de la pensée antique. La foi naissait de l'enthousiasme, le prosélytisme, de la foi; dans cette fièvre de rénovation, les plus audacieuses hypothèses trouvèrent de dévoués partisans, des martyrs même. Toutes les doctrines et tous les noms se levèrent à la voix du siècle, et s'avancèrent, pour ainsi dire en armes, contre ce grand nom et cette grande doctrine depuis si longtemps en possession d'une absolue et universelle autorité. La Scolastique succomba, mais après une lutte longue et acharnée; elle défendit pied à pied la victoire, elle employa tous les moyens pour prolonger son existence. Ses efforts furent inutiles. Censures théologiques, destruction des ouvrages ennemis par la main de l'autorité séculière, condamnations infamantes portées contre les partisans d'autres doctrines, enfin une loi de sang[1], tout ce que la Scolastique imagina pour se perpétuer dans l'empire, n'aboutit, comme c'est l'inévitable cours des choses, qu'à accélérer sa ruine. L'arrêt du Parlement, qui condamne les dissidents à mort, cet arrêt plus extravagant et plus ridicule encore qu'il n'est horrible, est le symp-

[1] Il est fait défense, par arrêt du Parlement de Paris du 4 septembre 1624, *à peine de la vie, de tenir ni enseigner aucunes maximes contre les anciens auteurs et approuvés, ni faire aucunes disputes que celles qui seront approuvées par les docteurs de la Faculté de Théologie*. Voyez Jean de Launoy, De varia Aristotelis fortuna in Academia parisiensi, 1653, in-8°, page 137.

tôme manifeste de l'agonie du système. Pourtant ce n'est pas un système qui eut les honneurs du triomphe; ce ne fut ni Platon, ni Parménide, encore moins Épicure. C'est au nom des progrès de l'empire humain que Bacon prononça la condamnation du passé : Descartes confirma la sentence au nom de la pensée rétablie dans ses droits imprescriptibles.

On sait jusqu'à quel excès le dix-septième siècle poussa, en philosophie, son mépris pour la tradition. Aristote surtout, qui avait été l'âme de la Scolastique, fut en butte à tous les outrages. On le chassa même de la Logique qu'il avait créée, même de l'Art oratoire. Si la Poétique d'Aristote conserva son autorité, si cette autorité s'accrut encore durant la grande époque littéraire, ce n'est pas, comme on l'a tant répété, par la vertu singulière du nom d'Aristote : Boileau lui-même s'est égayé aux dépens d'Aristote et des Aristotéliciens. Ce miracle eut une autre cause. La vérité absolue n'est pas encore dans ce monde, mais du premier bond, pour ainsi dire, l'humanité a atteint les limites du beau; et la Poétique d'Aristote, tableau fidèle, quoi qu'on en ait dit, de la pratique des éternels maîtres, pourrait bien n'être pas autre chose que l'énumération des conditions éternelles de l'absolue beauté.

Le dix-huitième siècle se tourna vers une face nouvelle des choses. Il vit dans une portion de la réalité, la réalité tout entière, dans une vérité, la vérité même. Comme le dix-septième siècle avant lui, plus encore peut-être, plein d'une admiration sincère pour ses propres découvertes, convaincu que l'âge de la raison datait

LA
MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

I.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

I.

IMPRIMERIE DE MOQUET ET COMP., RUE DE LA HARPE, 90.

LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE,

TRADUITE EN FRANÇAIS POUR LA PREMIÈRE FOIS;

ACCOMPAGNÉE

D'UNE INTRODUCTION, D'ÉCLAIRCISSEMENTS HISTORIQUES ET CRITIQUES, ET DE NOTES PHILOLOGIQUES;

PAR ALEXIS PIERRON ET CHARLES ZÉVORT,

ANCIENS ÉLÈVES DE L'ÉCOLE NORMALE.

TOME PREMIER.

PARIS,

ÉBRARD, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
24, RUE DES MATHURINS-ST.-JACQUES,
JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
14, RUE DES GRÈS, PRÈS DE LA SORBONNE.

1840.


HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

A MONSIEUR

VICTOR COUSIN,

AU PHILOSOPHE QUI A RÉHABILITÉ EN FRANCE

LA PHILOSOPHIE D'ARISTOTE.

INTRODUCTION.

La Scolastique, c'est-à-dire la philosophie d'Aristote telle que se l'était faite le moyen âge, fut, dès le quinzième siècle, l'objet d'attaques assez vives, mais au fond peu dangereuses. Ce dont il s'agissait avant tout pour les beaux esprits du temps, pour ces Grecs chassés par la conquête, c'était d'enseigner leur langue et leur littérature, d'en répandre le goût parmi les Occidentaux. Ils traduisaient, ils commentaient Aristote ou Platon, ils se passionnaient dans cette étude; et l'interprète de Platon se croyait tenu, pour louer dignement son modèle, d'établir la prééminence de Platon sur Aristote. Les choses n'allaient pas beaucoup plus loin. L'Académie platonicienne de Florence suivit à peu près les mêmes errements; d'ailleurs elle se montra peu exclusive : à Florence, comme jadis à Alexandrie, on admirait à la fois Aristote et Platon.

Durant la première moitié du seizième siècle, le débat grandit et prit un caractère sérieux; bientôt la Scolastique put commencer à craindre pour son existence. L'esprit de liberté et d'examen pénétrait partout, et s'essayait à remuer, à changer le monde.

L'antiquité, retirée de sa poussière, fournit les premiers instruments. On étudia avec une ardeur que la science n'a guère connue depuis, tous ces systèmes de philosophie, enfants sans joug de la pensée antique. La foi naissait de l'enthousiasme, le prosélytisme, de la foi; dans cette fièvre de rénovation, les plus audacieuses hypothèses trouvèrent de dévoués partisans, des martyrs même. Toutes les doctrines et tous les noms se levèrent à la voix du siècle, et s'avancèrent, pour ainsi dire en armes, contre ce grand nom et cette grande doctrine depuis si longtemps en possession d'une absolue et universelle autorité. La Scolastique succomba, mais après une lutte longue et acharnée; elle défendit pied à pied la victoire, elle employa tous les moyens pour prolonger son existence. Ses efforts furent inutiles. Censures théologiques, destruction des ouvrages ennemis par la main de l'autorité séculière, condamnations infamantes portées contre les partisans d'autres doctrines, enfin une loi de sang[1], tout ce que la Scolastique imagina pour se perpétuer dans l'empire, n'aboutit, comme c'est l'inévitable cours des choses, qu'à accélérer sa ruine. L'arrêt du Parlement, qui condamne les dissidents à mort, cet arrêt plus extravagant et plus ridicule encore qu'il n'est horrible, est le symp-

[1] Il est fait défense, par arrêt du Parlement de Paris du 4 septembre 1624, *à peine de la vie, de tenir ni enseigner aucunes maximes contre les anciens auteurs et approuvés, ni faire aucunes disputes que celles qui seront approuvées par les docteurs de la Faculté de Théologie*. Voyez Jean de Launoy, De varia Aristotelis fortuna in Academia parisiensi, 1653, in-8°, page 137.

tôme manifeste de l'agonie du système. Pourtant ce n'est pas un système qui eut les honneurs du triomphe; ce ne fut ni Platon, ni Parménide, encore moins Épicure. C'est au nom des progrès de l'empire humain que Bacon prononça la condamnation du passé : Descartes confirma la sentence au nom de la pensée rétablie dans ses droits imprescriptibles.

On sait jusqu'à quel excès le dix-septième siècle poussa, en philosophie, son mépris pour la tradition. Aristote surtout, qui avait été l'âme de la Scolastique, fut en butte à tous les outrages. On le chassa même de la Logique qu'il avait créée, même de l'Art oratoire. Si la Poétique d'Aristote conserva son autorité, si cette autorité s'accrut encore durant la grande époque littéraire, ce n'est pas, comme on l'a tant répété, par la vertu singulière du nom d'Aristote : Boileau lui-même s'est égayé aux dépens d'Aristote et des Aristotéliciens. Ce miracle eut une autre cause. La vérité absolue n'est pas encore dans ce monde, mais du premier bond, pour ainsi dire, l'humanité a atteint les limites du beau; et la Poétique d'Aristote, tableau fidèle, quoi qu'on en ait dit, de la pratique des éternels maîtres, pourrait bien n'être pas autre chose que l'énumération des conditions éternelles de l'absolue beauté.

Le dix-huitième siècle se tourna vers une face nouvelle des choses. Il vit dans une portion de la réalité, la réalité tout entière, dans une vérité, la vérité même. Comme le dix-septième siècle avant lui, plus encore peut-être, plein d'une admiration sincère pour ses propres découvertes, convaincu que l'âge de la raison datait

de lui seulement, il condamna, avec une assurance impitoyable, tout ce qui l'avait précédé, même le grand siècle. Il s'agissait bien, alors que Malebranche passait pour insensé, alors que Descartes n'était guère plus doucement traité que Malebranche; il s'agissait bien d'Aristote, de Platon, de la philosophie antique! Hormis quelques érudits paisibles, ou quelques hommes assez forts pour s'arracher aux vives préoccupations du moment, combien y en avait-il, non pas seulement en France, mais en Europe, qui connussent de Platon et d'Aristote autre chose que leur nom, et que ne satisfît pas le jugement traditionnel sur les rêveries mystiques de Platon, et les abstractions vides de sens de son pédantesque rival? On continuait à médire d'Aristote et de Platon, mais sans se donner la peine de motiver la critique, par habitude, par imitation, plutôt que par animosité véritable, et l'on riait, sans trop savoir pourquoi, des plaisanteries de Voltaire sur les grands mots de *catégories* et d'*entéléchie*.

Leibnitz s'était proclamé, et à bon droit, le disciple d'Aristote. Leibnitz jouit pendant le dix-huitième siècle d'une renommée immense et d'une grande autorité. Aristote n'y gagna rien. On s'obstina à rapporter à Leibnitz toute la gloire de son grand système. L'idée de la Scolastique effrayait encore les esprits; on eût cru, en adressant quelques hommages à l'antique idole de la Scolastique, reculer vers le moyen âge, c'est-à-dire, dans l'opinion du temps, vers la barbarie. Leibnitz protesta du moins. Mais en France, l'anathème fut maintenu, sans adoucissement, sans réclamation, avec une persévérance inouïe. Pas une

seule voix, durant deux cents années, ne s'éleva de notre pays, en faveur de ces doctrines qu'on y avait autrefois défendues avec la hache et le glaive, et les dédains de nos pères firent longuement expier au roi déchu le despotisme de son génie.

Il était réservé à notre siècle, qui a déjà déraciné tant de préjugés, réparé tant d'injustices, réhabilité tant de gloires, de rappeler enfin à la lumière cet Aristote si profondément oublié. Ce ne fut point une vaine fantaisie d'érudit, la curiosité d'exhumer un cadavre, et de mesurer le néant. Il ne s'agissait pas non plus, à l'exemple du seizième siècle, d'enchâsser richement une vieille relique dédaignée, pour la proposer aux adorations du monde. La critique moderne avait un but plus élevé; elle essayait de renouer la tradition brisée, de rattacher le présent et l'avenir au passé, de faire l'éducation du genre humain, par l'expérience du genre humain lui-même. C'est en Allemagne qu'on vit se manifester les premiers symptômes de cette révolution favorable. Les deux grands systèmes dogmatiques qui passionnaient les esprits, devaient naturellement appeler l'attention sur l'aïeul de Spinosa et de Leibnitz, de Schelling et de Hegel. Il y a vingt ans, un philologue du premier ordre, Chrétien-Auguste Brandis, commentait à ses disciples la Métaphysique d'Aristote, non pas pour faire puérilement parade devant eux d'un beau talent et d'une érudition immense, mais pour les initier à la philosophie de leur temps[1]. L'exemple de Brandis trouva des

[1] Cum in antiquæ philosophiæ studio id vel maxime spectandum

émules dans cette noble contrée où rien de ce qui regarde l'antiquité n'excite un médiocre intérêt : des travaux précieux attestent la fécondité d'un mouvement qui dure toujours et qui grandit encore.

La réhabilitation d'Aristote ne date, en France, que de quelques années. C'est à M. Cousin qu'appartient l'honneur d'avoir appelé enfin sur Aristote, sinon une faveur passionnée, au moins l'universelle bienveillance. On sait le but que se proposa de tout temps ce philosophe illustre. Il tenta de retrouver, au travers de tous les systèmes, les éléments épars, et latents, pour ainsi dire, de la vérité philosophique. Entreprise gigantesque poursuivie pendant vingt ans avec une infatigable persévérance, et qui eut bientôt remué dans tous les sens le champ mal cultivé de l'histoire des idées !

Platon, le premier, reconquit parmi nous cette estime si injustement déniée au passé. La beauté des sentiments, la grandeur des conceptions, cette imagination si audacieuse et si bien réglée, les merveilles de ce style qui est la perfection même, en un mot Platon tout entier reproduit pour tous dans une fidèle et vivante image, et aussi la grande renommée du traducteur, tout conspirait à réconcilier dès l'abord avec ces nobles doctrines, même les esprits les plus hostiles. Le jour d'Aristote vint plus tard; mais il vint, et l'on s'enquit de ce que c'était en réalité que cette Métaphysique d'Aristote, qui était depuis deux siècles comme une sorte d'épouvantail philosophique avec lequel on faisait peur de l'abstraction, et dont le nom

sit, ut... bene præparati ad nostram perveniamus, etc. *Arist. et Theophr. Metaph. præfat. Brand. sub init.*

était devenu synonyme d'erreur, de ténèbres, et même de folie, puisqu'on lit partout que le style d'Aristote est d'une clarté parfaite, excepté là où il ne se comprenait pas lui-même; et que le comble de la folie, c'est d'exposer avec un calme et une assurance imperturbable des idées dont on ne saurait dire ni la valeur, ni la raison, ni les conséquences.

Sans négliger les autres parties de l'œuvre immense d'Aristote[1], M. Cousin s'attacha de préférence à la Métaphysique, qu'il considérait comme le point culminant et le résumé le plus vaste et le plus complet de la doctrine péripatéticienne. Presque en même temps qu'il attirait sur ce vieux monument l'attention d'une société savante, et qu'il provoquait un concours d'où sont sortis deux livres qui resteront, et ce rapport si plein et si lumineux, qui est un admirable écrit; en même temps qu'il proposait la Métaphysique comme objet principal d'étude aux candidats de la philosophie, il prenait pour texte de ses leçons à l'Ecole normale les points les plus épineux du système, et publiait la traduction des premier et douzième livres, les seuls fragments de la Métaphysique qui aient jamais été reproduits en français.

A ce mouvement se rattachent immédiatement, outre les beaux ouvrages de MM. Ravaisson et Michelet de Berlin, d'autres travaux moins connus (leur destination même les condamnait à cette obscurité), mais

[1] C'est M. Cousin qui proposa pour le concours de 1837 à l'Académie des sciences morales, l'examen de la *Logique* d'Aristote, et qui écrivit le rapport sur ce concours où fut couronné l'excellent ouvrage de M. Barthélemy St.-Hilaire, aujourd'hui entre les mains du public.

non sans mérite, tant s'en faut, ni sans portée : nous voulons parler de quelques thèses universitaires soutenues dans ces dernières années sur divers points importants du système d'Aristote, par quelques-uns des jeunes philosophes sortis de l'Ecole normale [1].

Le travail que nous publions aujourd'hui appartient, par sa naissance (que n'est-ce encore par quelque autre titre!), à cette noble lignée. Elèves de l'Ecole normale, l'enseignement et les exemples du philosophe qui a régénéré cette grande et libérale institution nous ont inspiré de bonne heure le goût des choses philosophiques et de l'histoire des systèmes. C'est dans le rapport sur le concours de 1835, que nous avons puisé l'idée de cet ouvrage ; c'est dans la traduction du premier et du douzième livre que nous avons trouvé le modèle, et en quelque sorte l'initiation ; les travaux du maître et des disciples, ainsi que ceux des deux philosophes couronnés dans le concours, ont été les bases sur lesquelles nous avons essayé de construire. Ajoutons que la bienveillance et les avis du seul homme qui eût pu dignement interpréter la Métaphysique, ne nous ont pas manqué ; renonçant pour sa part à continuer l'œuvre qu'il avait si bien commencée, M. Cousin a

[1] En première ligne, la dissertation de M. E. Vacherot, *Théorie des premiers principes, selon Aristote*. 1836, in-8°. Nous ne connaissons aucun écrit qui atteste une étude plus consciencieuse et plus approfondie du système d'Aristote. C'est la réduction de la doctrine à ses éléments premiers et vitaux ; c'en est, pour ainsi dire, la quintessence. MM. A. Jacques et J. Simon ont aussi exposé avec beaucoup de talent, l'un la critique des systèmes dans le Ier livre, l'autre l'idée de Dieu dans le XIIe.

légitimé, pour ainsi dire, par sa haute et généreuse approbation, notre invasion dans les domaines qu'il avait conquis autrefois, et notre entrée en possession du vaste terrain non encore occupé. Que ce soit là notre réponse à ceux qui seraient tentés de porter contre nous l'accusation de témérité ingrate et d'entreprise sur des droits sacrés.

Nous avons rencontré dans le cours de ce travail, comme l'imaginent aisément ceux qui connaissent le texte de la Métaphysique, d'assez grandes difficultés, et de plus d'une sorte. Pour l'interprétation des détails particulièrement, c'est-à-dire pour ce qui importait le plus à des traducteurs, rien, ou peu s'en faut, n'avait été fait encore. Les difficultés du sens étaient restées perpétuelles, souvent impossibles à franchir, sinon à tourner, toujours scabreuses et pleines de périls. La critique philosophique a seule à peu près, jusqu'ici, passé sur le vieux monument : la philologie moderne nous a donné, mais voilà tout, un texte mieux constitué de la Métaphysique. Sauf quelques notes, malheureusement trop rares, de M. Cousin, sur les deux livres traduits en français, sauf quelques indications éparses dans diverses monographies, la plus grande œuvre, sans contredit, de la philosophie antique, a été moins bien traitée que telle rapsodie misérable qu'on aurait dû peut-être, pour l'honneur de l'antiquité, laisser à jamais enfouie dans son obscurité native. Il y a certainement plus d'un grammairien, plus d'un rhéteur, plus d'un poëte, il en est même un grand nombre, qui ne méritaient pas d'occuper un seul des instants que leur a si libéralement prodigués l'érudition contemporaine;

et la centième partie du temps perdu dans ces labeurs ingrats et inutiles eût suffi pour lever tous les obstacles qui encombrent le lecteur dans presque tous les écrits d'Aristote.

Quoi qu'il en soit, nous essayons de venir, pour notre part, et dans la mesure de nos forces, à l'aide de ces laborieux amis de la philosophie, que n'effraie pas la lecture des textes originaux, mais qui, chercheurs d'idées avant tout, n'ont pas un long temps à dépenser dans de fastidieux détails, dans des comparaisons de variantes, dans d'arides discussions de mots. Il en est plus d'un, nous en sommes sûrs, qui, rebuté dès les premiers pas faits sans guide, s'est élancé brusquement du premier livre dans le douzième, et s'arrête avec regret en face des deux autres. C'est à ceux-là surtout que s'adresse cette traduction ; c'est leur intérêt que nous avons eu sans cesse en vue. Ce que nous devons au lecteur d'Aristote, c'est donc, non pas seulement la reproduction plus ou moins fidèle du texte nu de la Métaphysique, c'est aussi tout ce qui nous a paru de quelque utilité pour une intelligence plus complète du livre, tout ce que nous avons pu faire pour ne pas laisser le lecteur trop en-deçà du but. Forts de nos intentions, nous oserons même, dès cet instant, expliquer ce que c'est que la Métaphysique, déterminer l'objet que se propose Aristote, indiquer sa méthode, dégager les solutions qu'il a trouvées, en un mot présenter l'analyse, ou plutôt (qu'on nous passe cette expression ambitieuse), l'esprit de ce grand ouvrage ; car nous ne pouvons pas songer à donner une suite d'ex-

traits : autant vaudrait renvoyer à la traduction ou à nos sommaires. Il n'en est pas de la Métaphysique comme des traités modernes, où nous sommes toujours de plain-pied, pour ainsi dire; où nous voyons toujours et partout d'où vient l'auteur et ce qu'il fait, où il se dirige et quel chemin il doit prendre. Aristote sait parfaitement où il est et ce qu'il veut, mais souvent il ne juge pas à propos de nous le dire; c'est-là son secret, et ce secret, il faut sans cesse le lui arracher. Pour lire avec fruit la Métaphysique, il faut avoir lu la Métaphysique; c'est cette première et fatigante épellation que nous voudrions d'abord épargner au lecteur.

En dehors et au-dessus des données des sens et de la conscience, il y a tout un monde, que l'homme ne connaîtra jamais parfaitement sans doute, mais au sein duquel il lui est cependant donné de pénétrer. L'expérience nous fait connaître des qualités, des phénomènes, des changements de tout genre; mais tout cela est contingent, variable, accidentel; de pareilles connaissances ne peuvent constituer une science véritable : n'y a-t-il donc dans la nature que des qualités, des mouvements, sans soutien, sans principe? La raison ne saurait l'admettre : elle nous conduit nécessairement à rattacher ces qualités à un être, à une substance, comme on l'appelle. Elle rapporte le mouvement à une cause, et, à travers tous les changements, à travers le flux perpétuel de la nature, elle découvre des principes immuables, nécessaires.

Mais quelle est cette substance conçue par la raison? Est-elle spirituelle ou matérielle? Quels sont

ses attributs? A quel titre peut-on la considérer comme principe? N'y a-t-il dans le monde qu'une seule substance, un seul être? Et, d'un autre côté, la cause de toute production, de toute destruction est-elle une ou multiple, est-elle inhérente à chaque être ou bien en est-elle indépendante; n'y a-t-il pas un moteur unique; quel est le but du mouvement qu'il communique aux êtres; quels rapports unissent le monde à ce moteur unique, éternel, s'il existe réellement? Telles sont les principales questions que se pose Aristote, et dont il donne successivement la solution. La tâche est immense et difficile; il ne l'ignore pas, il n'aspire pas même à résoudre complétement tous les problèmes que peut soulever la question des principes : selon lui, ce serait entreprendre sur Dieu même. Mais, sans prétendre pénétrer tous les secrets de l'univers comme celui qui tient dans sa main les lois et les mouvements, qui, principe et fin de toutes choses, sait le principe, le but et la portée de ce qui est, l'homme cependant peut aspirer à connaître la vérité, dans les limites du pouvoir départi à son intelligence. Le monde lui a été donné pour l'objet de ses méditations; et il est indigne de lui, comme dit Aristote, de ne pas chercher la science à laquelle il peut atteindre. Il pourra se tromper dans ses recherches; mais il n'aura point, même alors, tout à fait perdu sa peine; son intelligence se sera élevée dans cette étude, la vérité aura soulevé pour lui quelque coin de son voile : il est impossible, dit Aristote, qu'on manque jamais complétement la vérité.

Cette tâche si noble et si digne de l'homme, Aristote l'a donc entreprise, et le résultat de ses recherches prouve, au moins en partie, qu'il ne s'était point exagéré la puissance du génie humain.

On a dit, on répète encore que ce qui a manqué surtout à l'antiquité, c'est la méthode. Si, par là on prétend seulement que les ouvrages des anciens ne présentent point cette régularité dans la forme, cet enchaînement des parties qui distingue les œuvres modernes, et particulièrement les productions de l'esprit français, on est dans le vrai assurément. Mais si Aristote, car c'est à lui plus encore qu'à tout autre qu'on adresse le reproche, ne procède pas toujours en apparence avec un ordre, une symétrie parfaite; si des questions se trouvent soit plusieurs fois reproduites, soit scindées contre notre attente, et interrompues dans leur développement pour n'être reprises que longtemps après, soit seulement indiquées ou même entièrement omises, quand la suite des idées semblerait les appeler et en exiger le développement; si la méthode enfin se montre peu à la surface, cependant elle n'est point absente : c'est elle qui dirige, qui inspire sans cesse la pensée, qui lui donne cette unité qu'on ne saurait méconnaître, pour peu qu'on veuille percer l'enveloppe extérieure, et pénétrer au fond des choses.

Aristote n'a nulle part expressément formulé sa méthode; il ne trace point, au début de son ouvrage, les lignes où sa pensée viendra s'encadrer, mais, dirigé par ce bon sens profond qui est le caractère propre de son génie, il suit une méthode dont il ne dévie jamais. Cette méthode n'est ni étroite ni exclusive; elle se prête

à toutes les formes de la pensée ; ce n'est ni l'expérience seule, ni la dialectique, ni la méthode historique, c'est mieux encore; ce sont à la fois et tour à tour toutes ces méthodes. Aristote n'est pas le théoricien de la méthode ; il est méthodique comme on était éloquent dans les premiers âges : l'Ulysse d'Homère n'avait pas même besoin de connaître comment et pourquoi il savait persuader les hommes.

Une chose qui a souvent frappé, et qui a pu influer beaucoup sur le jugement général que l'on porte de la philosophie d'Aristote, c'est que, dans un traité qui a pour objet la recherche des principes les plus élevés de la science, dans un traité sur la philosophie première, sur l'être, sur Dieu, il prenne pour point de départ l'expérience sensible. A chaque instant Aristote s'appuie sur les données expérimentales, il nous y ramène sans cesse, il formule même les lois de l'expérience. Qu'on ne s'y trompe pas cependant ; si l'expérience des sens est au point de départ, elle n'est pas partout, elle n'est pas tout en un mot; elle n'est qu'un degré nécessaire sur lequel il faut s'appuyer pour arriver plus haut. Elle donne la vérité, mais seulement une partie de la vérité; l'expérience ne constitue pas la science. Elle en est essentiellement distincte; elle en est, si l'on veut, la condition, mais elle en diffère autant que le manœuvre de l'architecte.

Tout portait Aristote à négliger le témoignage des sens : l'autorité de son maître, les préjugés philosophiques contre la certitude du monde sensible répandus de son temps ; mais son génie l'a mieux servi que les circonstances, et l'un des principaux caractères de sa

doctrine, c'est le retour à la réalité, et le rétablissement des sens dans leurs droits légitimes. Toutefois il ne leur demande que ce qu'ils peuvent donner, il fait leur part, et les abandonne au moment où, au lieu de le servir, ils ne pourraient que l'égarer. Il ne s'arrête pas, comme on l'a supposé, à cet empirisme grossier qui voudrait tout ramener à des notions sensibles : bien loin de là, il s'adresse aussi à ce sens intime, à ce génie de la conscience révélé par Socrate, et qui avait si bien inspiré Platon ; il lui demande compte des principes que les sens ne sauraient expliquer.

Et en effet, à côté de l'expérience de sens, il nous faut admettre une expérience intérieure, celle de la pensée se saisissant elle-même, expérience qui seule nous élève à ces principes, à ces lois du monde que les sens ne peuvent apercevoir. Nulle part, il est vrai, Aristote n'a distingué expressément ces deux manières de connaître ; mais il les met en œuvre l'une et l'autre.

Ce n'est que quand il se verra fermement debout sur cette base, qu'Aristote se donnera l'essor, et s'élancera dans ces régions de la pensée si hardiment parcourues avant lui par Platon. S'il n'emprunte pas à son maître ces ailes divines qui l'emportaient dans le monde des idées, son vol, pour être plus régulier, n'est ni moins audacieux ni moins sublime. Arrivé à ces hauteurs, il pourra bien nous crier que Platon a mal vu, que ses yeux ont été éblouis par la lumière ; mais il n'entre pas dans son dessein de détruire ce monde de l'intelligence. Pour lui, comme pour Platon, la science repose dans la connaissance du général ; celui-là seul,

selon Aristote, a véritablement la science, qui connaît le général, bien qu'il puisse se montrer moins habile dans tel cas particulier. L'architecte construirait plus difficilement le palais que le dernier des manœuvres; mais il donne les plans, il les fait exécuter.

Expérience de la conscience, expérience interne, quelque nom qu'on lui donne, tel est, avec l'expérience sensible, le premier degré de la méthode d'Aristote; mais cette méthode est encore expérimentale à d'autres titres.— Ce n'est pas assez pour le philosophe de consulter ses sens et sa raison : autour de lui on observe; de tout temps l'humanité a observé; et le résultat de ces observations successives, consigné dans le langage, constitue le sens commun. Expression juste ordinairement, quoique vague, de la vérité, le sens commun n'est pas à dédaigner pour le philosophe: Aristote ne repousse point ses lumières, il les invoque au contraire; ce qu'il veut avant tout, c'est la science, et il la cherche partout où il espère en rencontrer quelque parcelle : il demande à la langue, à la pensée vulgaire, la définition de la philosophie; il retrouve la vérité jusque dans les vers des poètes, jusque dans les proverbes populaires, la dégage des voiles épais dont elle se couvre, et la fait rentrer dans le domaine de la science.

Au-dessus des poèmes et des proverbes, expression spontanée de la pensée humaine, se rencontrent les méditations des philosophes. La philosophie n'était pas née de la veille à l'époque d'Aristote; déjà bien des hommes avaient consacré leurs loisirs à l'étude des grandes questions de la nature; ils avaient travaillé à

la science et préparé ses progrès. Aristote ne peut se résigner à croire que tant de systèmes n'aient été que de stériles produits de l'imagination ; il espère y découvrir la vérité, au moins une partie de la vérité. Il se met à l'œuvre, il les analyse, les retourne dans tous les sens pour leur arracher cette vérité tant désirée. Eclectique dans la bonne acception du terme, il ne pense pas que la vérité puisse être le résultat des travaux d'un seul homme, mais il ne pense pas non plus, nous l'avons déjà dit, qu'on la manque jamais complétement.

La méthode d'Aristote, on le voit, c'est la méthode même de l'école moderne. La gloire de l'école moderne c'est, non pas de l'avoir inventée : les plus grands génies se trompent quand ils veulent inventer ; sa gloire, c'est de l'avoir mise en lumière, d'en avoir fait la théorie. Et cette méthode, Aristote l'a pratiquée avec une sagacité, une rectitude de vues, et, en général, une impartialité admirable. Il rapproche les opinions les plus opposées, montre leurs rapports, les complète, les développe, l'une par l'autre : il oppose l'école d'Élée à Pythagore, Pythagore à Platon, montre l'élément de vérité qui se trouve dans chacun d'eux, puïs, jugeant la doctrine d'un point de vue plus élevé, la dominant du haut de son propre système, il repousse tout ce qui est exclusif, et ne garde que le vrai. Reconnaissant, comme il le dit lui-même, pour ceux qui lui ont préparé la voie, fortifiant son système de leur assentiment, il sait se passer d'eux, et les renverser quand ils l'entravent. Il ne fait point de la science avec des lambeaux pris çà et là ; il a un système arrêté, il joint aux matériaux qu'il a préparés lui-même, quelques débris

des anciens monuments; il en forme un tout durable, et qui puisse résister à l'assaut des siècles. Justesse d'appréciation, hauteur de vues, respect pour le talent, même lorsqu'il échoue dans ses efforts, rien ne manque à cet examen des anciens systèmes, et cette portion de l'ouvrage est sans contredit un des plus beaux morceaux historiques que nous ait laissés l'antiquité.

La méthode d'Aristote est donc expérimentale, et c'est-là, à nos yeux, un grand titre de gloire. Nous ne partageons pas à cet égard les préjugés de l'Allemagne philosophique, qui ferait presque un crime à Aristote d'avoir proclamé l'autorité de l'expérience. Il est généralement reçu en Allemagne de ne considérer l'observation que comme un pis-aller; on l'admet bien comme moyen de contrôle, mais on ne lui accorde pas le pouvoir de conduire par elle-même à la vérité; on fait la science *a priori*, et, avec un dédain superbe, qui ressemble fort à celui de Platon pour le monde sensible, on rejette bien loin l'expérience. C'est de ce point de vue systématique qu'on a reproché à Aristote de n'avoir pas de prime-assaut abordé ces régions supérieures que ne peut explorer l'expérience, de s'être appuyé sur les connaissances expérimentales pour arriver aux notions supra-sensibles.

Nous ne dirons pas, avec Bacon, qu'il faut couper les ailes au génie : mais que le génie du moins ne présume pas trop de ses forces; qu'il parte de la terre s'il veut s'élever vers les cieux; que la terre soit toujours présente à ses regards, s'il craint de se perdre dans les espaces imaginaires. S'il est vrai de dire que l'homme, que le monde ne sont que des êtres rela-

tifs, comparés à l'Être, à la substance éternelle, il n'est pas moins vrai que ce n'est que par l'homme et le monde sensible que nous pouvons nous élever jusqu'à Dieu; avant d'arriver au sommet de la science, il faut passer par les degrés intermédiaires; et si les systèmes qui se prétendent issus de cette intuition spontanée, supérieure à l'expérience, sont arrivés à quelque vérité, c'est encore à l'expérience qu'ils ont dû leurs découvertes. Peut-être nous dissimulent-ils les moyens qu'ils ont mis en œuvre, semblables au maçon qui détruit l'échafaudage sur lequel il s'est appuyé pour élever un temple, et qui ne nous laisse admirer que le monument; peut-être même ont-ils oublié par quelle marche pénible, par quelle suite d'observations, ils sont arrivés à ces grandes vérités, qui dépassent de si loin l'expérience : et pourtant, qu'ils le sachent ou non, c'est l'expérience qui les a conduits. Aristote, plus que tout autre, eût été en droit de négliger les petites précautions, les observations qui peuvent paraître minutieuses à l'homme de génie; il ne l'a pas fait cependant : personne n'a jamais observé, personne n'a décrit avec un soin plus scrupuleux.

La dialectique est encore une partie importante de la méthode d'Aristote. De nos jours, on n'a voulu voir dans la dialectique qu'une arme dangereuse, bonne tout au plus pour les sophistes, principe de tous les égarements du moyen-âge et des subtilités de la Grèce. On n'a vu dans les systèmes anciens, dans celui qui nous occupe en particulier, qu'une vaine production de cette futile méthode. Nous n'avons pas la

prétention de rendre à la dialectique son autorité souveraine à jamais perdue : elle ne peut, seule, donner la vérité ; on l'a dit à bon droit. Poser un principe, en faire ressortir habilement toutes les conséquences, ce n'est point établir une science ; reste encore à montrer ensuite la légitimité du principe, et la dialectique n'a pas ce pouvoir. Mais, pour refuser à la dialectique l'autorité d'une méthode exclusive, ce n'est pas à dire que nous la proscrivions tout à fait. La vérité, sans doute, brille par elle-même ; mais elle est souvent offusquée : elle a besoin de combattre, de se mesurer avec l'erreur ; il lui faut, en philosophie surtout, où les faux systèmes sont si nombreux, s'établir au milieu des ruines, déblayer le terrain, si elle ne veut être obscurcie ou périr même. Les systèmes s'étaient produits en foule dans la Grèce disputeuse, puis la lassitude était arrivée ; fatigués de toutes ces spéculations qui se détruisaient l'une l'autre, un grand nombre d'hommes s'étaient jetés dans le scepticisme. Quel devait être le rôle du philosophe qui prétendait régénérer la science, l'établir sur de nouvelles et inébranlables bases ? Devait-il simplement produire son système, le présenter nu aux attaques des doctrines contemporaines et du scepticisme ? Il eût bientôt succombé. Quiconque innove ne doit point redouter la lutte ; il doit la provoquer au contraire. Aristote venait faire une révolution ; il avait à renverser des systèmes ; avant d'édifier il lui fallait détruire : aussi, toujours chez lui le dogme se présente escorté de la critique. Tantôt il se jette au milieu des systèmes opposés, et, s'appuyant sur leurs propres principes, il les renverse au

moyen d'une argumentation vigoureuse et serrée : les Sophistes surtout sont attaqués sans relâche, et il sait habilement tourner leurs propres armes contre eux-mêmes. Tantôt il confronte les principes de ses prédécesseurs à ceux qu'il a lui-même établis, et s'attache à les convaincre d'impuissance et d'erreur. Mais ce n'est pas tout encore : il s'attaque à son propre système ; il le soumet à son analyse impitoyable ; il en expose les difficultés, les contradictions ; il le réduit en poudre, en quelque sorte ; et, lorsqu'il nous voit épuisés, hors d'haleine, lorsque nous désespérons presque de la vérité, au milieu des contradictions qui surgissent de toutes parts, il fait peu à peu apparaître la lumière ; tout se concilie ; l'ordre règne là où tout à l'heure nous ne voyions que désordre et chaos, et l'esprit se repose au sein d'une admirable harmonie.

Mais à quoi bon tant de peine? pourquoi chercher la science à travers des chemins si tortueux? C'est que rien ne peut mieux faire briller un système que cette confrontation perpétuelle avec les difficultés qu'il est appelé à résoudre. C'est beaucoup pour un principe d'être appuyé sur l'observation, en rapport avec l'expérience et la raison universelle ; mais c'est plus encore de rendre compte de toutes les difficultés. Il est, comme le dit Aristote, des méthodes diverses pour les esprits différents. Pour quelques-uns il suffira que les principes soient énoncés pour être admis ; d'autres, au contraire, demandent que tout soit rigoureusement démontré[1] ; ils ne se rendent aux principes, que si vous

[1] Liv. II, ch. 3.

les mettez dans l'impossibilité de refuser leur adhésion. A ceux-là il n'est pas inutile de montrer la vérité armée, pour ainsi dire, de toutes pièces.

Le préambule de la Métaphysique est d'une étendue immense, et, au premier aspect, démesurée. Ce ne sont pas moins que les six premiers livres; et l'ouvrage entier en a quatorze! Mais l'étonnement cesse bientôt, dès qu'on songe à la marche habituelle du philosophe et à cette large méthode que nous venons d'esquisser; dès que l'on réfléchit aux innombrables questions de toute sorte qui obstruent les abords du problème ontologique. D'ailleurs, l'ontologie, la science de l'être en tant qu'être, comme l'appelle Aristote, était, quand la Métaphysique parut, à peu près à ses premiers bégaiements. Il s'agissait de lui donner de la force et de la vie : on ne devait donc rien précipiter; on ne pouvait s'entourer de trop minutieuses précautions.

Il était impossible, comme on l'imagine bien, qu'Aristote résolût toutes les questions préliminaires sans exposer, en partie du moins, son propre système; mais il ne le fait qu'accidentellement, et le plus brièvement qu'il peut. Tout ce qui précède le VII[e] livre n'est réellement qu'un préambule, même le VI[e], où Aristote traite, comme il dit, de l'être qui n'appartient pas à la science. Ce n'est qu'au VII[e] livre qu'Aristote aborde enfin son sujet véritable, l'étude de l'être en lui-même, de l'être en tant qu'être. Les bornes étroites de notre travail ne nous permettent pas de donner une analyse détaillée de cette partie; nous nous contenterons de mettre en lumière les vérités sur

lesquelles Aristote lui-même a cru devoir insister, celles qui peuvent servir surtout à l'intelligence de son système. Les points que nous avons à examiner sont :

1° Objet de la science en général, et de la philosophie en particulier (Liv. I, II);

2° Opinions des philosophes sur les premiers principes de la philosophie (Liv. I);

3° Limites de la science de l'être (Liv. III, IV, VI);

4° Valeur et autorité du principe de contradiction (Liv. IV).

Quant aux difficultés qui sont posées dans le troisième livre, nous en examinerons quelques-unes à propos des deux dernières questions; les autres trouveront place dans la seconde partie, l'étude de l'être, l'ontologie proprement dite. Le livre des Définitions (liv. V), περὶ τῶν ποσαχῶς, ne sera pas non plus l'objet d'une longue étude; nous aurons soin d'y recourir, lorsque cela sera nécessaire pour l'intelligence des termes.

I. Il y a, selon Aristote, deux manières de connaître, l'expérience et la science, l'expérience qui nous révèle les faits, la science qui démontre et enseigne la raison des faits, leur cause, leur principe. La science a elle-même ses degrés. Au premier rang se place, même dans l'opinion commune, la spéculation pure. La science à laquelle on doit s'appliquer uniquement pour elle-même, indépendamment de tout résultat pratique, qui n'a pour but ni l'utilité, ni le plaisir, a certainement une valeur propre, que n'ont ni les métiers ni les arts. Enfin, si aux degrés de l'existence

correspondent toujours ceux de la connaissance, la science spéculative par excellence, c'est la science des premières causes, des premiers principes. Or, c'est-là la Philosophie elle-même, la Science de la vérité, la Science de l'être, la Théologie, car tels sont les noms qu'Aristote donne successivement à ce que nous appelons la Métaphysique.

Après avoir magnifiquement développé cette idée de la suprématie absolue de la philosophie, après avoir montré qu'elle sort même de l'opinion qu'on se forme communément de la philosophie et des philosophes, Aristote se demande quels sont ces premiers principes, ces premières causes, objet de la science qu'il se propose de traiter. Il y a, selon lui, quatre causes premières, quatre principes premiers :

La substance,
La forme,
Le principe du mouvement,
La cause finale.

En effet, sous les diverses modifications dont nous sommes témoins, nous concevons quelque chose qui persiste ; il y a, par exemple, une substance une, invariable, sous la variabilité des phénomènes de l'âme. Mais cette substance n'existe pas à l'état de substance pure, sans forme, sans qualités ; elle ne serait qu'une abstraction ; la pensée peut seule séparer la forme de la substance. A la substance il faut donc joindre la forme comme second principe, et par forme Aristote n'entend pas seulement le rond ou le carré ; c'est l'essence même des êtres ; c'est ce qui les fait être ce qu'ils

sont. La forme de l'homme ne consiste pas dans des bras, des jambes, une tête disposée de telle manière ; elle consiste dans l'âme, dans ce qui en fait un être raisonnable, dans ce qui le distingue des animaux. Il existe ainsi des êtres, des substances, non pas des substances abstraites, sans attributs ni qualités, mais des substances réalisées, des substances soit pensantes soit matérielles, avec telle forme, avec telle qualité; mais l'univers n'est point encore expliqué quand on l'a ramené à ces deux principes : s'il n'y avait que la forme et la substance, le monde serait un théâtre sans vie ; tout resterait dans une perpétuelle immobilité. Chaque être y serait avec sa forme et sa substance; mais inerte, sans action sur lui-même, sans pouvoir changer sa manière d'être, restant éternellement ce qu'il était d'abord. Tel n'est point le monde qui est sous nos yeux, tel n'est point l'homme partie de ce monde. Tout change, une forme succède à une autre : l'homme succède à l'homme, la plante à la plante, un éternel mouvement anime tout l'univers. Le mouvement, la nature ne se l'est point donné à elle-même; on ne peut point dire, pour nous servir de l'exemple que donne quelque part Aristote, que l'homme a été mis en mouvement par l'air, l'air par le soleil, le soleil par la Discorde, et ainsi à l'infini[1] ; il faut de toute nécessité s'élever à la conception d'un premier moteur, immobile lui-même, et cause éternelle de tout mouvement, et ce moteur unique, c'est Dieu. Enfin, si nous étudions la nature, nous verrons que rien ne

[1] Liv. II, ch. 2.

se fait au hasard, que tout a un but; la raison nous dit que tout mouvement doit avoir une direction, une fin. Cette fin est un quatrième principe. La cause finale, comme on l'appelle, c'est le bien, le bien de chaque être, le bien de l'univers, le bien absolu; c'est Dieu sous un autre point de vue.

Tels sont les principes fondamentaux de la science; et il est évident qu'il n'existe ni une série infinie de causes, ni une infinité d'espèces de causes. Il faut nécessairement s'arrêter à des causes premières, qui n'ont d'autre raison qu'elles-mêmes. *La pensée a besoin de point d'arrêt*[1]; la science n'est possible qu'à cette condition.

Nous devons remarquer ici, que s'il est vrai de dire que l'intelligence s'élève à la notion de ces quatre causes, qu'elles suffisent à l'explication de l'univers, qu'il est inutile d'avoir recours à un plus grand nombre; là cependant ne s'arrête pas la science : ce n'est point assez d'avoir établi d'un côté l'existence de la matière et de la forme, l'existence des individus, de l'autre le principe éternel, cause de tout mouvement et de tout bien; il faut chercher à concilier ces principes, généraliser encore, et s'élever à cette unité à laquelle aspire la science, et en dehors de laquelle on ne saurait rencontrer cette harmonie qui seule peut satisfaire la raison. Dans la pensée d'Aristote, la matière, la forme sont éternelles; ce sont des principes indépendants, et, à ce titre, la matière est Dieu tout aussi bien que l'éternel moteur. Si, comme il le dit, la

[1] Liv. II, ch. 2.

plante produit la plante, si l'homme engendre l'homme, quel est donc le rapport de ces existences individuelles avec la cause première de tout mouvement; car la chaîne des productions ne peut aller à l'infini? Dieu n'est-il que l'organisateur d'une matière éternelle indépendante de sa propre substance? C'est-là ce qui sort de l'étude de la Métaphysique d'Aristote. Il restait donc à identifier la forme avec la pensée éternelle, la matière avec la forme; restait à s'élever à l'idée d'un dieu créateur, cause et substance de tout ce qui est. Là seulement était l'unité, là était la véritable conciliation de toutes les contradictions. Ce progrès, on pourrait croire qu'Aristote l'a entrevu; quelques passages du XIIe livre le laisseraient supposer; cependant il n'a point clairement exprimé cette idée, et, il faut l'avouer, il y a là un abîme que l'antiquité ne devait point franchir.

Si Aristote n'a point assez généralisé, du moins il ne supprime aucun des faits de la science: en admettant un trop grand nombre de causes, il aura répandu quelques nuages sur des questions importantes; mais ces questions subsisteront, la route n'est pas fermée aux siècles futurs. Ceci, du reste, ne peut l'embarrasser dans la critique des systèmes. Les philosophes antérieurs n'avaient pas cherché davantage la conciliation; ils étaient beaucoup moins complets d'un autre côté. Platon avait admis l'existence éternelle de la matière; bien plus, il avait omis (telle est du moins l'opinion d'Aristote), deux des quatre principes, la cause du mouvement, et le bien, la cause finale. Le système d'Aristote est donc une mesure assez large

pour rendre possible une appréciation exacte de tout ce passé philosophique.

II. C'est un spectacle grand et curieux, de voir comment l'antiquité s'est jugée elle-même, comment, revenant sur ses pas, elle a apprécié la route qu'elle avait déjà parcourue, de quel œil enfin la raison mûrie, fortifiée déjà par l'expérience des siècles, a envisagé alors son enfance et ses débuts.

L'examen auquel se livre Aristote n'est pas une histoire sans vie des systèmes, c'est la représentation fidèle de la marche de l'esprit humain ; c'est un drame véritable qui prend l'homme au moment où, faible encore, ébloui par le spectacle qui s'offre à ses regards, il ne voit dans la nature que la partie la plus grossière; qui nous le montre ensuite faisant chaque jour un nouveau pas, écartant peu à peu les voiles qui couvrent la vérité, s'élevant enfin jusqu'à l'idée de Dieu, et établissant l'intelligence dans ses droits les plus sacrés. Le but d'Aristote n'est nullement de confondre ses prédécesseurs. Il n'est pas, tant s'en faut, ce tyran que nous dépeint Bacon, qui, pour régner paisiblement, commence par égorger tous ses frères. Aristote sait ce que coûte la science, et il tient compte à ses devanciers des difficultés des temps. Indulgent pour les hommes qui ont consacré leurs veilles à l'étude, il n'est sévère que pour les doctrines : la vérité même y est intéressée.

Cependant, il est triste de le dire, cette impartialité si haute semble se démentir au sujet du philosophe auquel il devait le plus de reconnaissance; il va jusqu'à l'injustice envers Platon, son ancien maître. On

a diversement apprécié les motifs d'une telle conduite; et malgré les efforts des critiques anciens et modernes, tous les doutes qu'a soulevés cette question sont loin d'être éclaircis. La théorie des idées, par exemple, n'est point dans Aristote ce qu'elle est dans Platon. Aristote d'ailleurs ne la renverse qu'en l'isolant au milieu du système, en la séparant de tout ce qui pouvait la rendre plausible; il est peu de doctrines qui puissent résister à une pareille mutilation.

Les premières spéculations philosophiques furent nécessairement vagues et incomplètes, les principes ne furent considérés d'abord que sous le point de vue de la matière. C'est dans ce sens que furent dirigées toutes les recherches de l'école Ionienne; les spéculations de cette école ne vont pas au-delà du principe matériel. Thalès et Hippon admettent un seul élément, l'eau ou l'humide; Hippase de Métaponte et Héraclite font naître l'univers des transformations successives du feu, principe plus subtil: c'est le feu qui produit l'ordre ou les bouleversements du monde. Empédocle porte le nombre des éléments jusqu'à quatre. Anaxagore l'étend à l'infini; mais toujours ces éléments sont considérés comme matériels. Le principe de tous les êtres, c'est la matière, la substance, une ou multiple, persistant la même sous toutes les modifications, c'est ce dont provient toute chose, ce à quoi toute chose aboutit. Le tort de ces philosophes c'est, selon Aristote, ne donner que les principes des êtres corporels, quoiqu'il y ait aussi des êtres incorporels; ou plutôt c'est d'expliquer les êtres incorporels au moyen des principes de la matière.

Ces philosophes suppriment aussi, ou pour mieux dire, oublient la cause du mouvement, et cependant toute production, toute destruction provient d'un principe, et ce principe n'est pas inhérent à la matière : *ce n'est pas le bois qui fait le lit, ni l'airain la statue*[1]. La cause du mouvement supprimée, le monde reste sans explication ; toute production, toute destruction est impossible. Quant à l'essence, au principe du bien, ces philosophes n'en parlent pas davantage. Des quatre principes posés par Aristote, un seul a été admis par cette école, la substance, et encore la substance considérée sous le point de vue exclusif de la matière.

Les Éléates vont plus loin ; ils n'oublient pas la cause du mouvement, comme les philosophes antérieurs, ils la suppriment à dessein. Ce qui les frappe surtout, c'est l'unité du monde, et ils absorbent dans cette unité la pluralité des phénomènes. La grande question à résoudre, celle que toute philosophie un peu élevée doit nécessairement rencontrer sur son chemin, c'est l'explication de l'unité dans la pluralité[2] ; au lieu de rien expliquer, les Éléates tranchent la question, en niant, du point de vue de la raison, l'existence de la pluralité attestée par les sens ; le changement, la production leur semblent chose impossible. L'univers est un, il est dans une immobilité perpétuelle. Parménide admet bien deux autres principes, le chaud et le froid, le feu et la terre, pour rendre

[1] Liv. I, 3.
[2] Ἓν ἐπὶ πολλῶν.

compte des apparences sensibles; mais il n'en maintient pas moins l'unité du tout. Le principe du mouvement, la cause finale, ne peuvent guère trouver place dans un pareil système. L'idée d'un dieu se rencontre bien chez ces philosophes. Xénophane lui-même, quoique nourri dans les opinions des Ioniens, s'en forme déjà une idée assez élevée, sans distinguer cependant Dieu de la matière [1]. Mais la divinité pour eux n'est pas une cause de mouvement; tout est immobile.

Les Atomistes renversent la question : ce qu'ils voient dans la nature, c'est surtout le côté sensible, que les Éléates avaient négligé; mais ils ne pénètrent guère plus avant qu'eux dans la question ontologique. Leucippe et Démocrite admettent pour principes le plein et le vide, l'être et le non-être; puis, ces principes ne leur suffisant pas, ils introduisent la cause du mouvement; mais bien loin d'en faire un principe séparé, ils l'identifient avec la matière. Les atômes jouissent d'un mouvement éternel; les diverses transformations du monde ne sont que le résultat de ce mouvement inhérent à la matière. Considérer ainsi la cause du mouvement, c'est la supprimer, ou du moins, ce n'est pas en traiter d'une manière scientifique. Ces spéculations ressemblent à celles des philosophes mathématiciens du XVIII[e] siècle, qui expliquaient tous les phénomènes par des lois générales, sans rapporter ces lois à un principe qui pût les expliquer.

La cause essentielle semble avoir été entrevue aussi

[1] Liv. I, 5.

par les Atomistes. Les corps, selon eux, diffèrent soit par la position des parties, soit par l'ordre et la configuration, et ces différences sont des principes; mais leurs idées à ce sujet sont tellement vagues qu'on peut douter qu'ils s'en soient bien rendu compte eux-mêmes, et qu'ils se soient élevés à la conception scientifique du principe formel.

Tous ces systèmes, on le voit, ont abordé la vérité par quelque point; ils ont admis quelques-unes des causes énoncées par Aristote; mais il en ont parlé généralement d'une manière si obscure, si incomplète, qu'on est en droit de dire avec Aristote qu'ils ont vu et n'ont pas vu la vérité. Le mouvement surtout semble avoir embarrassé les premiers philosophes. Ils ont bien aperçu que le mouvement doit avoir un principe; mais préoccupés, comme ils l'étaient pour la plupart, du point de vue la matière, ils ne savaient quelle idée se former de ce principe. Parménide et Empédocle lui donnent bien une existence indépendante, supérieurs en cela à leurs contemporains et à leurs prédécesseurs, qui ne le séparaient pas de la matière; mais qu'est-ce que l'Amour[1] pour Parménide? qu'est-ce que l'Amitié et la Discorde[2] pour Empédocle? en quoi consiste l'action de ces principes? ils ne nous le disent pas. Contents d'avoir trouvé une explication telle quelle, ils se tiennent dans de vagues généralités, ils ne songent point à pousser plus loin leurs recherches.

[1] Ἔρως.

[2] Φιλία καὶ νεῖκος.

Anaxagore est peut-être le seul de tous ces philosophes qui se soit formé une idée nette de la cause motrice. Au lieu de rapporter au hasard l'ordre et la beauté du monde, il proclama qu'il y avait dans la nature une Intelligence (νοῦς) cause de l'arrangement et de l'ordre universel ; il établit que la cause de l'ordre était en même temps et le principe des êtres, et la cause que leur imprime le mouvement. C'était-là une idée féconde pour la science ; c'était, comme le dit Aristote, l'apparition de la raison même. Mais Anaxagore n'en tira point tout le parti possible. Il admettait deux éléments : d'un côté, l'Intelligence, l'unité, de l'autre, l'indéterminé, une substance sans forme, sans qualité aucune, organisée par l'Intelligence ; mais il se servait peu de l'Intelligence. C'était une sorte de machine qu'il ne produisait sur la scène que quand il ne pouvait avoir recours à une autre cause [1].

Ce n'est que chez les Pythagoriciens [2] que nous pouvons rencontrer le germe d'un système plus com-

[1] Liv. I, 4.

[2] Aristote ne distingue jamais les doctrines de Pythagore de celles de ses disciples. C'eût été de son temps une tâche à peu près impossible. Pythagore n'avait rien écrit, de l'aveu même des anciens, et il est probable que ses premiers disciples avaient suivi son exemple. La doctrine dut se transmettre d'abord oralement, chacun y ajoutant ses propres idées, jusqu'à l'époque où Philolaüs (né vers 592 av. J.-C.) formula le système. Il n'était point facile de rendre à chacun sa part dans une doctrine qui s'était enrichie des découvertes de cinq ou six générations ; aussi Aristote se contente-t-il de l'examiner en général ; il emploie habituellement un mot aussi vague que compréhensif : « *Ceux* « *qu'on nomme Pythagoriciens.* »

plet ; et encore leur opinion se ressent-elle de cette incertitude qui est toujours le caractère des premiers développements de la raison. Les Pythagoriciens négligent les indications des sens auxquelles s'étaient arrêtés les Ioniens, et s'élèvent tout d'abord aux notions rationnelles d'ordre, d'harmonie ; ils prennent pour point de départ les idées les plus exactes auxquelles l'homme puisse arriver, les idées de nombre, qui leur paraissent la règle la plus sûre de la connaissance[1], et, portant ensuite leurs regards sur l'univers, ils expliquent tous les phénomènes au moyen de ces idées. Cette méthode n'est pas la meilleure : il est dangereux de se placer de prime-abord au sommet de la science, pour descendre ensuite aux degrés inférieurs ; cependant on ne peut nier qu'il n'y ait là un progrès remarquable. L'esprit humain était définitivement affranchi des liens de la matière, et l'ontologie entrait dans sa véritable voie. Bien des obscurités enveloppaient cette théorie des nombres, mais elle portait en elle un germe fécond que devait développer l'avenir, et Platon ne fit que continuer l'œuvre des Pythagoriciens, en l'agrandissant.

Les Pythagoriciens, nourris dans l'étude des mathématiques, frappés d'un autre côté par les rapports qui existent entre les nombres et l'harmonie du monde, firent du nombre le principe de tous les êtres. Pour eux le nombre est principe à un double titre ; il est d'abord la matière, l'élément intégrant des objets, il en est encore l'exemplaire, la forme, il est enfin la cause

[1] Philolaus *apud. Stob. Ecl.*, I, 6, p. 456.

de leurs modifications, de leurs états divers. Toutefois les nombres ne sont pas comme les idées de Platon en dehors des êtres ; il en sont la substance même et ne s'en séparent pas. L'unité est pour eux le principe de toutes choses ; mais ce n'est pas le point de vue de l'unité qui paraît avoir dominé chez les Pythagoriciens. Dans l'unité sont contenus deux autres principes, le pair ou l'infini, l'indéterminé, l'impair ou le fini. L'infini est considéré comme la cause substantielle des êtres ; le fini est la forme, la cause de la détermination. Sous ce point de vue les contraires seraient les principes des êtres. Telle est aussi l'opinion avouée des Pythagoriciens. Ils varient sur le nombre de ces principes, mais tous ils s'accordent à construire le monde au moyen des contraires. Leur doctrine cependant ne s'arrête pas là ; ils s'élèvent, comme nous l'avons dit, à la conception d'une unité qui est à la fois finie et infinie, et dans laquelle toute contrariété vient se concilier et disparaître.

On peut, à la rigueur, trouver dans ce système les quatre principes d'Aristote, mais mal définis, mal déterminés. La substance y est représentée par le nombre, élément constitutif des êtres, et ce principe a, sur celui des Physiciens, l'avantage de pouvoir s'appliquer aux objets supra-sensibles ; il suffit, comme dit Aristote, pour s'élever à la conception des êtres hors de la portée des sens. Mais il s'applique moins bien aux êtres sensibles, les seuls cependant dont s'occupent les Pythagoriciens ; des principes abstraits ne peuvent rendre raison de ce monde concret qui est sous nos yeux. Admettons un instant qu'on puisse

avec les nombres construire l'étendue, comment expliquer la pesanteur et les autres qualités des objets? Les Pythagoriciens n'en disent rien, et en effet ils ne pouvaient pas en parler. Le principe formel commence aussi à se dégager. Les Pythagoriciens donnent les premiers exemples de la définition, ils font des rapports numériques l'essence des êtres; ils peuvent à cet égard être regardés comme les précurseurs de Platon et d'Aristote.

Quant à la cause motrice, ils ne la suppriment point tout à fait, comme le prétend Aristote; seulement ils concilient mal son existence avec celle des nombres, ils admettent que le monde est un, qu'il est de toute éternité gouverné par un seul être, et cet être, cette unité, c'est Dieu. Ils ne font point cependant de la cause motrice un principe à part. De même que les nombres ne sont point séparés des objets dont ils sont la substance, de même aussi l'unité divine n'est point séparée de l'univers qu'elle organise et gouverne, elle en est l'essence et l'âme. Dieu, en tant qu'unité, est le bien; et comme les Pythagoriciens admettent l'existence du mal, comme ils le rapportent à l'infini ou à l'indéterminé, au principe matériel, et que d'un autre côté l'indéterminé est un des éléments de l'unité, il leur est difficile d'échapper à cette conclusion que Dieu est aussi la cause du mal. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, ils ne se sont pas nettement expliqués; leur système, quelle qu'en soit du reste la valeur, n'était encore qu'une ébauche; c'était au génie de Platon qu'il était réservé de lui donner un caractère vraiment scientifique.

Ce qui avait frappé Platon comme les Pythagoriciens, c'était l'unité et l'harmonie de l'univers, les rapports et les différences des êtres qui le composent. Il n'absorbait pas, comme on le lui a reproché, l'individu dans le genre ; il ne niait point la pluralité des êtres : bien loin de là, il la défendait contre les Sophistes [1] ; mais il n'admettait pas que cette pluralité fût l'objet de la science. Elle était l'objet de l'opinion (δόξα), c'est-à-dire d'une demi-connaissance, intermédiaire entre la science et l'ignorance. Les êtres sensibles sont sujets à une multitude de transformations, ils sont dans un flux perpétuel ; ils ne peuvent renfermer qu'une ombre affaiblie de cette vérité immuable à laquelle aspire la science, et qu'elle ne rencontrera que dans l'étude du général. D'un autre côté, la plupart des mots que renferment les langues, les mots *homme*, *arbre*, sont des noms communs, ils expriment une notion commune au genre, embrassant plusieurs individus. Connaître ce genre, connaître les faits généraux qui dominent et expliquent les faits particuliers, tel doit être le but de la science, de la philosophie ; il faut s'élever des individus aux espèces, des espèces aux genres, c'est-à-dire aux idées, aux choses universelles [2] : les *Idées*, en tant qu'elles s'appliquent à plusieurs êtres, sont des universaux ; elles sont l'unité dans la pluralité. Il faut enfin, pour compléter la science, remonter jusqu'à l'unité dans laquelle tous les genres viennent se réunir. C'est dans

[1] Voyez le Parménide.

[2] Philèbe.

ce sens que Platon dit que les idées, essence de tous les êtres, ont elles-mêmes l'unité pour essence. Partant de ces données, Platon reconnaît comme principes des êtres, ces idées générales, ces formes immatérielles, qui ne périssent point avec l'individu, qui se reproduisent sans cesse dans chacun des membres de l'espèce. En dehors des êtres sensibles existent les idées, types éternels d'après lesquels Dieu a créé le monde, et, dans ce sens, causes de l'existence des êtres contingents, lesquels n'existent que par leur participation avec elles. Les idées sont les éléments de tous les êtres; elles ont elles-mêmes pour principe, sous le point de vue de la matière, *le grand et le petit*, ou, comme dit Aristote, *la dyade*, et l'unité sous le point de vue de l'essence; et sous ce double rapport les idées sont les nombres.

Platon semble avoir considéré les idées comme l'essence des êtres sensibles; la *dyade*, composée de grand et de petit, en est la matière. Mais cette substance est périssable, tandis que la substance des idées est une dyade éternelle.

Un des vices de la théorie des idées, dans l'opinion d'Aristote, c'est de doubler inutilement le nombre des êtres au lieu de les expliquer. Dire qu'il y a un type commun, une idée, avec laquelle les individus sont en participation, ce n'est point avoir expliqué leur existence. Un autre défaut non moins grave c'est d'admettre à la légère qu'il existe des idées, sans établir cette hypothèse sur aucun argument solide, sans expliquer les contradictions qui résultent nécessairement d'un pareil système. A quel titre les idées existeraient-

elles ? Est-ce comme essence des êtres ? cela est impossible, puisqu'elles en sont séparées : elles ne se trouvent pas dans les objets qui en participent. Sont-elles des causes de mouvement ? pas davantage ; car on ne nous dit pas quel rapport unit les idées et les êtres sensibles. Prétendre que ces derniers participent des idées, c'est employer une expression vague qui n'explique rien, c'est faire, dit Aristote, des métaphores poétiques. Platon lui-même semble passer condamnation sur ce point, puisqu'il admet que pour un grand nombre de choses qui existent, les objets de l'art par exemple, il n'y a pas d'idées. L'idée est inutile pour la production, elle est dans l'impuissance de jamais l'expliquer. Enfin les idées ne peuvent pas prétendre non plus au titre de cause finale, quoique Platon ait admis que l'un des éléments de la dyade était le bien.

Sans accepter ni rejeter entièrement ces accusations, essayons de pénétrer plus avant dans le système de Platon, et de parcourir dans ses détours cet édifice dont nous ne voyons ici qu'une face.

La théorie des idées n'était point isolée dans l'enseignement de Platon, elle était intimement liée à sa théologie ; pour la bien comprendre il ne faut point l'en séparer. On sait quelle était la méthode platonicienne : s'élever graduellement du particulier au général, du général à l'unité[1]. Toutes les fois qu'il s'agit de l'idée, Platon ne s'inquiète point d'abord de la ramener à quelque chose de supérieur ; il l'étudie en elle-même,

[1] Philèbe.

il constate son existence; mais une fois ce point bien examiné, bien développé, bien connu, il passe à une généralité supérieure, il arrive à l'idée de Dieu, et toutes les contradictions qui pouvaient subsister encore, s'effacent complétement du haut de ce point de vue. L'idée ne peut rien produire; Aristote l'a dit avec raison, et Platon le reconnaît avec lui; mais il y a loin de là à supprimer la cause du mouvement. La forme ne produit rien non plus dans le système d'Aristote; et cependant Aristote admet le mouvement, la cause de la production et de la destruction, il en fait un principe à part. Au-dessus de l'idée il y a Dieu, qui forme, qui organise; la divinité est pour Platon le véritable principe du mouvement. Sans doute, il semble donner aux idées une trop grande autorité; il prête le flanc aux fausses interprétations, quand il dit que la divinité a formé le monde, les yeux fixés sur les idées [1]; ces conséquences ont même été admises: des Platoniciens ont pensé que Dieu n'avait pas pu créer le monde sans un modèle indépendant de lui, et les Epicuriens tiraient de là un de leurs arguments contre la création [2]. Mais il n'en est pas moins vrai que Platon reconnaît l'action d'une cause motice, qu'il explique par ce principe les phénomènes de l'univers. C'est Dieu qui a employé la matière, principe passif et inerte, qui lui a donné sa forme, c'est-à-dire qui a reproduit en elle les exemplaires éternels; autant du moins que l'imperfection de

[1] Timée.

[2] Exemplum porro gignundis rebus, et ipsa
Notities hominum, divis unde insita primum?
Lucr., V, 192.

la matière pouvait se prêter à cette reproduction. « Le « monde est matériel, sensible; il a été formé par con« séquent, il a un auteur, et si nous ne pouvons pas « arriver à une notion claire de cet auteur, nous pou« vons du moins nous demander d'après quels mo« dèles il a formé le monde[1].»

Élevons-nous plus haut encore; au lieu de faire des idées des types spéciaux, indépendants de la divinité, disons que l'idée n'est que la pensée de Dieu, que Dieu réalise dans l'univers cette pensée éternelle; au lieu d'anéantir l'idée comme le fait Aristote, rapportons-la à un principe supérieur, et alors elle devient réellement productrice; elle est le principe des êtres sensibles, et il est vrai de dire, dans ce sens, qu'ils en participent, qu'ils en sont une représentation, une ombre affaiblie.

Ce qu'Aristote a vu surtout, c'est le caractère propre de chaque être, c'est la forme particulière de chaque individu; le point de vue de Platon était différent, sans être moins vrai pour cela : Platon s'est attaché aux caractères communs des individus, il est parti de là pour expliquer l'univers. Et en effet, il n'y a pas dans la nature, seulement des objets particuliers, tel arbre, puis tel autre, Socrate et Callias; il y a l'arbre, l'homme en général. Nous sommes forcés par une nécessité rationnelle d'admettre que nos idées générales ne sont pas de pures conceptions; qu'il y a une correspondance parfaite entre la pensée de l'homme et les lois de l'univers, la pensée éternelle. Nos idées

[1] Timée.

n'ont point seulement une réalité subjective, elles répondent à quelque chose au dehors de nous; dans ce sens les idées sont elles-mêmes des réalités. Et cela est si vrai, qu'Aristote n'anéantira pas l'idée, quoi qu'il fasse; il la reproduira sous un autre nom. Telle n'est point tout à fait, cependant, la portée du système de Platon. Il a eu le tort de faire de ces idées des êtres indépendants; de ne point les identifier avec la pensée de Dieu, ou du moins de ne pas le faire assez nettement pour que ses successeurs ne pussent pas se méprendre sur sa pensée[1]. A part ce défaut, il échappe, autant que nous pouvons en juger aujourd'hui, aux reproches que lui adresse son disciple.

Platon n'a point négligé non plus le principe de l'essence; mais il ne l'a pas pris au même point de vue qu'Aristote : la forme essentielle d'Aristote est plutôt le caractère propre de l'individu, que le caractère général de l'espèce ou du genre. Platon avait trop négligé l'individu; sa doctrine tendait à absorber l'individu dans la généralité, qui seule lui semblait digne

[1] Platon dit cependant dans la *République*, que Dieu est le principe des idées. Quelques passages du Timée sont plus explicites encore; enfin Alcinoüs (platonicien qui vivait vers le II[e] siècle avant J.-C.) dit formellement que l'idée, dans l'opinion de Platon, n'était que la pensée de Dieu : « L'idée est, par rapport à Dieu, son intelligence; par rap-
« port à nous, le premier objet de l'entendement; par rapport à la ma-
« tière, la mesure; par rapport au monde sensible, l'exemplaire; par
« rapport à elle-même, l'essence. . . .

. . . . « L'existence des idées, Platon l'établit ainsi : que Dieu soit
« esprit, ou qu'il soit intelligence, il a des pensées, et ces pensées sont
« éternelles et immuables; de là suit l'existence des idées. . . .

Introduction à la Phil. de Platon, ch. 6.

de ses regards. Aristote, par une réaction naturelle, place l'essence dans l'individu, il ne l'en sépare point; pour lui, ce n'est plus l'idée qui produit l'homme, en se réalisant en lui; c'est un homme, dit-il, qui produit un homme. Le général est, ici, sacrifié au particulier. Ni Aristote n'est absolument dans l'erreur, ni Platon; ils ont pris chacun un côté de la vérité; ils ont l'un et l'autre raison pour ce qu'ils adoptent, tort pour ce qu'ils nient. La même différence se retrouve dans leur cosmogonie avec les mêmes caractères. Le dieu d'Aristote ne se reproduit pas à chaque instant dans son œuvre; il a de toute éternité organisé l'univers, réalisé la forme; il a donné l'impulsion, et les mondes suivent la route qui leur a été tracée; dans le mouvement primitif étaient contenues toutes les transformations futures: elles se produisent peu à peu, elles naissent sans interruption l'une de l'autre. On reconnaît là le germe de l'harmonie préétablie de Leibnitz. Le dieu de Platon est un ouvrier plus actif; il a formé le monde, il le renouvelle sans cesse; sans cesse il produit de nouveaux individus, mais toujours en se conformant au type qu'il a adopté d'abord comme le plus parfait.

[1] Il eût été difficile que Platon, après avoir pénétré si avant dans la science, omît un des principes les plus importants, celui qui d'ailleurs se manifeste avec le plus d'évidence, le principe du bien, la cause finale. Ici encore les accusations d'Aristote sont au moins exagérées. Platon dit expressément[1] que le bien est la notion

[1] Répub., VI.

suprême, le principe de toutes choses, et que le bien c'est Dieu; Dieu est le principe de tout bien et dans le monde sensible et dans le monde intelligible; l'ordre et l'harmonie de l'univers sont le résultat de son action incessante. On ne peut s'empêcher, à ces caractères, de reconnaître la cause finale.

Mais tout en réclamant contre la sévérité de la critique d'Aristote, il faut avouer que ces divers principes ne sont pas toujours bien définis par Platon, qu'il les emploie souvent d'une manière peu scientifique. Platon n'est pas toujours d'accord avec lui-même; il accumule d'immenses matériaux pour la science, mais avec lui la science n'a pas dit son dernier mot.

Tous les principes des êtres ont donc été étudiés soit par Platon, soit par les philosophes antérieurs, mais il est difficile encore de se reconnaître au milieu du vague et des contradictions de leurs systèmes. Aristote va s'emparer de leurs découvertes, les coordonner, les éclaircir l'une par l'autre, et y joignant ses propres recherches, il constituera enfin la philosophie première; il l'appuiera sur des bases tellement solides, que vingt siècles pourront à peine ébranler le monument.

III. Le but de la science a déjà été déterminé [1]; elle est la connaissance des principes et des causes de l'être; Aristote sur ce point est d'accord avec Platon. Mais cette définition est encore vague, elle donne lieu à un grand nombre de questions qu'il faut éclaircir, si l'on ne veut se trouver à chaque instant arrêté par

[1] Métaph., I, II.

d'insurmontables difficultés [1]. Par exemple appartient-il à une seule science d'étudier toutes les espèces de causes, ou bien chaque cause est-elle l'objet d'une science particulière? Parmi ces causes, quelle est celle qui appartient plus spécialement à la philosophie? Est-ce la cause finale, est-ce la substance? Cette dernière supposition admise, toutes les substances sont-elles l'objet d'une seule science, ou de plusieurs? La philosophie première embrasse-t-elle seulement les substances, ou bien s'applique-t-elle aussi à leurs propriétés? Est-ce à elle qu'il appartient d'étudier l'être sous ses divers rapports, similitude, dissemblance, etc.; n'est-ce pas là au contraire l'objet propre de la dialectique? Les principes de la démonstration sont-ils aussi de son domaine? Enfin quelle différence y a-t-il entre la philosophie première et les autres sciences, les mathématiques et la physique par exemple? Toutes questions que doit se poser le philosophe. Avant d'aborder l'étude d'une science, il est indispensable de s'être formé une idée exacte de sa portée, des objets qu'elle embrasse. Tant qu'on n'a pas déterminé la carrière à parcourir, la science n'est réellement pas possible; elle reste flottante, incertaine, elle ne peut se définir elle-même. Ç'a été là en général le vice de la philosophie, dans les temps modernes; faute d'avoir bien établi où elle commence, où elle doit s'arrêter, on a philosophé au hasard; on a fait de la philosophie, bonne ou mauvaise, mais on n'a point constitué la philosophie; on

[1] Mét., l. III. Περὶ τῶν ἀπορημάτων.

n'en a pas fait une science dans la vraie acception du mot. Sous ce rapport comme sous tant d'autres, Aristote avait donné un exemple utile à suivre, il avait tracé la route à laquelle on devait revenir tôt ou tard.

Pour lui la philosophie est la science de l'être en général et de ses principes, non point de l'être dans telle circonstance donnée, de l'être physique ou de l'être mathématique, mais de l'être en tant qu'être. Les sciences particulières, la physique, les mathématiques, et en général toutes les sciences intellectuelles ont des principes plus ou moins rigoureux; mais elles n'embrassent qu'un objet, qu'un genre déterminé; elles n'entrent dans aucune considération sur l'être proprement dit, ni sur l'essence. Les unes partent de l'être sans l'étudier en lui-même; les autres admettent tout d'abord la forme déterminée comme une propriété du genre dont elles s'occupent, mais elles ne disent rien de l'existence ou de la non-existence de ce genre. La physique est la science des êtres matériels en tant qu'ils sont en mouvement ou peuvent recevoir le mouvement; elle serait la science première, s'il n'y avait d'autres êtres que ceux-là; mais il y a des êtres immobiles, et la science qui les étudie a nécessairement la priorité. La science la plus élevée à tous les titres, est celle qui porte sur des objets immobiles et éternels. Les mathématiques ne peuvent pas prétendre à ce titre; les êtres qu'elles embrassent sont immobiles à la vérité, mais ils ne sont point séparés de la matière, ils sont dans la matière; l'être premier, l'être absolu, est non-seulement immobile, il est in-

dépendant, et la seule science vraiment libre, vraiment indépendante, doit être de toute nécessité celle qui porte sur l'être indépendant, l'être en soi. Cette science est la philosophie première. Elle est l'étude des axiômes que toute science doit poser à son point de départ; et par là elle domine toutes les spéculations particulières, elle leur fournit une base et des principes. Science universelle, dans toute l'acception du mot, elle ne porte point sur une nature particulière, elle embrasse l'étude, sans exception, de toutes les natures. L'être en tant qu'être, la forme de l'être, les attributs universels de l'être en tant qu'être, voilà son domaine : il comprend toutes les existences.

L'être s'entend de plusieurs manières[1]; il est ou la substance, ou seulement une modification, une qualité, une privation de la substance; mais ces diverses acceptions se rapportent à une seule chose, l'être en tant qu'être. De sorte qu'une seule science devra s'occuper de toutes les espèces de l'être, de toutes les modifications de la substance. Elle embrassera aussi l'étude de l'unité dans toutes ses acceptions; car l'unité ne peut se séparer de l'être; enfin, une même science devant s'occuper des contraires, la philosophie sera la science de tous les contraires, elle étudiera en même temps l'unité et la pluralité, dans lesquelles vient se résumer toute contradiction[2].

Si tel est, et on ne peut le contester à Aristote, le but de la philosophie première, aucune science ne s'est jamais proposé une aussi vaste carrière à parcourir. Elle

[1] Mét., IV, 1.
[2] Mét., IV, 2.

comprend l'étude du monde dans toute son étendue, du monde intelligible comme du monde sensible ; en elle viennent se résumer l'unité et l'infinie variété des êtres; elle ne connaît d'autres limites que les bornes de la pensée humaine.

En sa qualité de science universelle, la philosophie est aussi appelée à vérifier les principes logiques du raisonnement. Toutes les sciences particulières les adoptent, aucune ne les soumet à l'examen, aucune n'en a le droit. Les axiômes embrassent tout ce qui est, et non pas tel ou tel genre d'êtres ; celui-là seul pourra prononcer sur l'autorité de ces principes, qui aura la science de l'être en tant qu'être. Toutes les sciences prennent l'être pour point de départ, et doivent par conséquent s'appuyer sur les axiômes; mais, n'étudiant pas l'être sous tous ses rapports, elles ne peuvent contrôler des principes universels. Pour donner les principes les plus certains de ce qui est, il faut avoir la connaissance de l'être en tant qu'être, et, selon Aristote, le seul qui possède cette connaissance, c'est le philosophe [1]. L'examen des axiômes est donc un des principaux objets de la philosophie.

Quelle que soit cependant l'étendue de la philosophie première, elle a des bornes qu'il faut indiquer. Science de l'être en lui-même, et des propriétés, des modifications essentielles de l'être, elle ne peut embrasser l'étude de l'être accidentel, ni examiner ses causes; l'accident n'a pas de cause proprement dite. Aucune science ne tient compte de l'accident, l'acci-

[1] Mét., liv. IV.

dent n'a guère même qu'une existence nominale [1]. Il suffit d'étudier la nature de l'accident, le mode de son existence, pour se convaincre qu'il ne peut être l'objet d'une science. L'accidentel est opposé au nécessaire; c'est ce qui n'est ni toujours, ni ordinairement; c'est par exemple le froid dans la canicule, c'est la la guérison opérée par le cuisinier. L'accident ne peut être le résultat d'une force, d'une puissance proprement dite; il n'a qu'une cause accidentelle; et cette cause, c'est la matière, en tant que susceptible d'être autre qu'elle n'est ordinairement. C'est une cause vague, incertaine, qui ne saurait être scientifiquement déterminée. Elle est par conséquent en dehors de la science.

Il y a de la vérité dans ces assertions; cependant elles demandent à être précisées davantage. Il est incontestable que l'accident, en tant qu'accident, ne peut être l'objet d'une science; qu'il appartient, moins qu'à toute autre science, à la philosophie, à la science des êtres immuables. Mais l'être accidentel existe-t-il réellement dans le sens où le prend Aristote; est-il vrai qu'il ne peut être rapporté à une cause nécessaire et rentrer dans le domaine de la science? Cela paraît évident à l'homme qui ne fait que débuter dans l'observation de la nature; une multitude de faits apparaissent, qui ne semblent se ramener à aucune loi, à aucun principe; le désordre se montre de toutes parts. Mais à mesure que l'intelligence grandit, que l'observation vient compléter nos connaissances, nous supprimons

[1] Mét., liv. VI.

peu à peu dans l'univers, cet inexplicable hasard, cette obscure propriété de la matière produisant les êtres accidentels ; chaque chose a sa loi nécessaire, et tous les faits qui s'accomplissent dans la nature, qu'ils se présentent chaque jour ou qu'ils ne se reproduisent qu'à de rares intervalles, suivent inévitablement cette loi : le hasard ne peut trouver de place dans l'harmonie de l'univers. Nous ne connaissons véritablement qu'une seule cause d'accident, et cette cause, elle ne réside pas dans la matière ; c'est une force, une puissance active, c'est la volonté humaine. Il n'y a d'accidentel que ce qui est le résultat de cette volonté. Tout le reste est nécessaire et immuable.

Quoi qu'il en soit, Aristote est dans le vrai en affirmant que l'être accidentel, ne peut être l'objet de la philosophie. On doit seulement regretter qu'il ait un peu restreint, par ces idées d'accident, de hasard, la notion de cette harmonie universelle qui dérivait si naturellement de son système.

Le vrai et le faux ne doivent point non plus être l'objet de la philosophie ; elle étudie les êtres en eux-mêmes, et l'être soi est toujours le vrai ; ce n'est point la pensée qui constitue l'essence des êtres, c'est la pensée au contraire qui constitue le vrai et le faux, car le vrai et le faux ne sont que la convenance et la disconvenance du sujet et de l'attribut, et cette convenance ou cette disconvenance résident dans la pensée. L'ontologie ne s'occupe point de l'examen des êtres qui doivent leur existence à la pensée, elle n'a pour objet que l'essence et les lois de l'être considéré en lui-même.

IV. L'étendue et les limites de la science détermi-

nées, il ne reste plus qu'à montrer sa possibilité, à lui donner une base solide, c'est-à-dire à poser un principe incontestable, qui puisse, *a priori*, légitimer tous ses résultats; ce principe, c'est, selon Aristote, le principe de contradiction.

Une des choses les plus incontestables aux yeux du sens commun, c'est que l'homme, dans l'exercice de ses facultés intellectuelles, peut arriver à des connaissances réelles, absolues, qui ne sont point uniquement relatives à lui-même, à sa manière de voir, mais qui répondent à quelque point de la vérité. Il y a une correspondance intime entre l'homme et la nature; l'intelligence humaine est un miroir où vient se peindre, confusément quelquefois, mais souvent aussi dans son plus vif éclat, la vérité éternelle. Telle a été du moins dans tous les temps l'opinion de l'humanité. Les philosophes cependant ne se sont point toujours rendus à l'évidence de ce principe. Il en est qui, de bonne foi, ou par esprit de sophisme, ont révoqué en doute le témoignage de nos facultés; ils ont subjectivé, si l'on nous passe l'expression, la connaissance humaine, et, confondant la vérité et l'erreur, ils ont prétendu condamner l'homme à l'absolue ignorance, ou du moins, lui fermant tout accès à la vérité absolue, ils l'ont réduit à une connaissance passagère, changeante, périssable comme l'humanité. Dans une sphère étroite, lorsqu'il ne s'agit que des données des sens, de pareils systèmes ne sauraient être dangereux ; peu importe que vous prétendiez que telle saveur est à la fois douce et amère, que le miel n'a en lui-même aucune saveur agréable ni désagréable; chacun n'en continuera pas

moins à consulter son goût, et à vivre selon sa coutume. Mais si, passant des notions sensibles aux notions ontologiques et aux notions morales, vous résolvez les problèmes dans le même sens; si, comme les sophistes de la Grèce, comme Hume dans les temps modernes, vous affirmez que tout est bien ou que tout est mal, ou ce qui revient au même qu'il n'y a ni bien ni mal, si vous subjectivez en un mot les notions de la raison, alors la question prend un caractère tout autrement sérieux. Le moindre doute que vous laisseriez planer sur la vérité porterait, malgré tous vos efforts, ses fruits dans la science ; il faut avoir foi dans la vérité pour la rechercher avec ardeur et pour la découvrir. Il est donc indispensable de se demander, au début de la philosophie, s'il existe ou non une vérité absolue saisissable pour l'homme, ou bien si tout est confondu, s'il n'y a aucune différence entre le vrai et le faux, si la même chose est à la fois et n'est pas.

Les deux grands législateurs de la science dans l'antiquité et dans les temps modernes, Aristote et Kant ont abordé cette question ; mais ils lui ont donné une solution bien différente. Kant, tout en reconnaissant l'universalité des jugements de la raison, conteste cependant à cette faculté le droit de s'élever à l'absolu ; il subjective nos connaissances, et les réduit à des proportions purement humaines ; il commence par élever un doute sur ses propres découvertes, et s'interdit ainsi d'avancer, sinon en se mettant en contradiction avec lui-même. Aristote, au contraire, marche avec assurance ; il ne croit pas seulement à l'existence d'une vérité relative, humaine et périssable, il aspire à

quelque chose de plus, il veut la vérité elle-même, et il établit tout d'abord qu'elle existe, que l'homme peut la saisir et la posséder.

Ce n'est point par voie de démonstration qu'Aristote prétend établir le principe de toute verité; ce serait tenter l'impossible, l'ignorance seule oserait entreprendre une pareille tâche. Mais toute vérité ne veut pas être démontrée; on remonterait sans cela à l'infini, on verrait fuir éternellement devant soi la certitude et la démonstration même. Pour que la démonstration soit possible, il faut qu'il y ait des vérités premières, incontestables, évidentes par elles-mêmes, principes de toute démonstration. C'est à ces vérités qu'il faut s'arrêter, c'est sur elles qu'il faut faire reposer la science. Le plus sûr de tous les principes, celui sur lequel s'appuient tous les autres, c'est le principe de contradiction, qui peut se formuler ainsi :

Il est impossible que, sous le même rapport, le même attribut appartienne et n'appartienne en même temps au même sujet.

Le quatrième livre est presque tout entier consacré à l'examen de ce principe. Le scepticisme, avant l'apparition de la Métaphysique, s'était déjà présenté sous bien des formes; plus d'un système avait abouti à nier la possibilité de la science. Malgré tous les efforts de Platon, il restait dans les abords de la philosophie une multitude d'obstacles qu'il importait de détruire, des doutes qui s'autorisaient de faits réels, qui s'entouraient d'arguments spécieux, propres à séduire même par ce qu'ils avaient de paradoxal, et qui appe-

laient une critique approfondie, une sévère appréciation.

A ceux qui contestent la certitude du principe de contradiction, Aristote ne demande qu'une seule chose, désigner, déterminer un objet, quel que soit le mot qu'ils emploient, quelque sens qu'ils attribuent à ce mot. Soit par exemple le mot *homme*; il désigne un objet, un être déterminé; il n'en désigne qu'un seul, au moins pour la pensée actuelle, car il faudrait avoir perdu le sens pour attribuer au même mot une multitude de significations. Du moment que vous avez désigné un objet unique, vous avez déterminé quelque chose, vous avez admis implicitement le Principe. Prétendre le contraire, dire que l'homme et ce qui n'est pas l'homme sont la même chose, c'est dire qu'il n'y a rien de déterminé, c'est anéantir le langage, c'est rendre la pensée impossible; car toute pensée, exprimée ou non, doit porter sur quelque chose de déterminé; l'existence seule de la pensée dément les assertions des Sophistes.

D'un autre côté on ne peut pas prétendre que le même être est et n'est pas, que rien n'est déterminé, sans nier en même temps l'existence de la forme et de l'essence des êtres. Si l'homme et le *non-homme*, pour parler comme Aristote, sont identiques, il n'existe rien qui constitue l'essence de l'homme, tout est accident dans le monde, il ne peut plus y avoir aucun principe universel. Mais l'accident est toujours l'attribut d'un sujet; et s'il n'y a pas de sujet déterminé, il faudra prolonger à l'infini la chaîne des accidents, et dire qu'il n'y a que des accidents d'accidents; or, cela

est impossible. Il y a nécessairement une substance déterminée; et de là un argument invincible contre la possibilité de l'existence simultanée, dans le même individu, des contradictoires et des contraires.

Une autre conséquence de ces systèmes, c'est què tout est toute chose, et qu'il n'existe qu'une seule chose. Car, si toutes les affirmations contradictoires sont vraies, si, comme le dit Prótagoras, l'opinion de chaque homme constitue la vérité, l'homme est une galère, la galère est un homme; et le monde est encore ce chaos, ce mélange des éléments, cette primitive confusion dont parlait Anaxagore. Enfin les sceptiques se sont chargés eux-mêmes de détruire leur système. Ils affirment que tout est vrai ou que tout est faux; mais alors, de deux choses l'une, ou bien leur assertion n'admet aucune exception, et dans ce cas elle se détruit elle-même, ou bien la seule chose vraie, c'est cette assertion que tout est faux, que tout est vrai; or, c'est admettre qu'il y a un principe vrai, tout en prétendant qu'il n'y a ni vérité ni fausseté (car si tout est vrai tout est faux, et réciproquement); c'est élever d'une main, pour renverser de l'autre. Une chose fort consolante du reste, comme le remarque Aristote, c'est qu'il est beaucoup plus facile de proclamer le scepticisme que de le mettre en pratique. Ceux qui, de son temps, refusaient spéculativement d'admettre la distinction du vrai et du faux, n'en continuaient pas moins de vaquer à leurs affaires; ils allaient à Mégare, ils évitaient le précipice où ils eussent pu tomber: donnant par là un démenti formel à leurs principes.

Cependant, malgré l'absurdité de toutes ces doctri-

nes, Aristote est obligé de reconnaître qu'elles ont un côté spécieux ; qu'elles trouvent jusqu'à un certain point leur justification dans les phénomènes sensibles. Le tort, selon lui, de tous les philosophes qui ont professé le scepticisme à cet égard, c'est de ne s'être arrêtés qu'aux objets sensibles. Ainsi Anaxagore et Démocrite voyant les mêmes choses produire les contraires, et ne s'étant point élevés à l'idée d'un principe autre que la matière, ont pu naturellement en conclure l'existence simultanée des contraires dans les mêmes êtres ; ils n'étaient point encore arrivés à la distinction de la puissance et de l'acte, distinction sans laquelle on ne peut expliquer la production et la destruction. Les contraires existent bien dans le même être, mais il n'y sont pas en acte ; ils faut de toute nécessité que l'un des contraires ne soit qu'en puissance. C'est aussi l'apparence des objets sensibles qui conduisit Démocrite, Parménide, Anaxagore, Protagoras, à faire des opinions de chaque homme la mesure de la vérité. Les jugements humains varient à l'infini suivant les divers individus, ils varient dans le même homme suivant les circonstances : au milieu de cette diversité d'opinions, où est la vérité? A ces considérations, joignez celles qui se tirent des transformations incessantes des êtres, du mouvement de toutes choses, et cette préoccupation pourra vous conduire jusqu'à l'opinion exprimée par Héraclite, et par son disciple Cratyle, à savoir, que, ne pouvant y avoir aucune science de ce qui est essentiellement variable, l'homme ne peut rien affirmer, sous peine de tomber dans l'absolue et perpétuelle erreur.

Aristote répond d'abord à tous ces philosophes, qu'ils n'ont considéré que le monde terrestre, et que leurs conclusions fussent-elles vraies relativement à ce monde, l'homme pourrait encore trouver la certitude dans des régions plus élevées ; qu'en négligeant le témoignage des sens, il pourrait s'en rapporter au témoignage de ses autres facultés :

« Cet espace qui nous environne, dit-il, le lieu des « objets sensibles, le seul qui soit soumis aux lois de « la production et de la destruction, n'est qu'une por- « tion nulle, pour ainsi dire, de l'univers. De sorte « qu'il eût été plus juste d'absoudre ce bas monde en « faveur du monde céleste, que de condamner le monde « céleste à cause du premier[1]. »

Mais sans attaquer ces philosophes d'un point de vue qui n'est pas le leur, il consent à se renfermer dans le cercle étroit où ils ont circonscrit leurs recherches ; il suppose un instant, avec eux, que la connaissance ne porte que sur les objets sensibles.

Il n'est point vrai, même dans cette hypothèse, de dire que toutes les apparences sont vraies ; une chose est, ou elle n'est pas, elle ne varie point suivant l'opinion qu'on s'en forme. S'il y a dissidence, diversité de jugements ou de goûts, cela tient à l'homme, et non pas aux choses elles-mêmes. On ne conteste point l'existence de la lumière, parce qu'il y a des aveugles; on n'est pas plus fondé à admettre l'opinion d'un malade et d'un homme dont le goût est perverti, s'il s'agit des qualités de telle ou telle substance : il faut s'en rap-

[1] Mét., IV, 6.

porter au jugement de l'homme en santé, et ne point prendre l'exception pour la loi. Que si on demande quel est l'homme en santé, à cela il n'y a pas de réponse; demandez donc quels sont les fous, quels sont les hommes raisonnables, quand est-ce qu'on dort, ou qu'on est éveillé !

Les objections qui se tirent du désaccord des sens chez le même individu ne sont pas plus difficiles à résoudre; il suffit de distinguer la donnée du sens, de l'idée qui la suit, ou, comme nous dirions aujourd'hui, la sensation de la perception[1]. L'homme peut se tromper; mais les erreurs ne viennent jamais des sens, elles viennent toujours du jugement; et, avec un peu d'attention, il est aisé de se garantir de ces erreurs. Il suffit pour cela de distinguer les données des divers sens. Il ne faut point, comme on l'a dit, opposer aux données de la vue, le témoignage du tact ou de tout autre sens : chaque sens a son domaine, on ne doit point l'en faire sortir; il faut, mais dans la sphère de son action, lui laisser une pleine et entière autorité. Quant aux arguments tirés des phénomènes des songes, Aristote répond que personne ne s'y trompe; il n'est aucun homme, et c'est-là l'exemple dont il se sert, qui, se trouvant en Afrique, et ayant rêvé la nuit qu'il

[1] Cette distinction indiquée par Aristote est d'une extrême importance. On l'a souvent omise dans les derniers siècles; et de là une foule de systèmes qui avaient pour résultat de rendre subjectives toutes nos connaissances. Reid la reproduisit, et en fit le point de départ d'un système plus complet et plus rationel; il s'en servit avec bonheur pour combattre le scepticisme de Berkeley et de Hume.

était à Athènes, se lève le matin pour se rendre à l'Odéon.

Un pareil système irait à dire qu'il n'y a d'autre réalité que la sensation ; que, sans les êtres sensibles, il n'y aurait absolument rien ; que le monde n'existe que dans la pensée de l'homme : à elles seules, ces conclusions suffisent pour le réfuter. « La conséquence « qui sort d'un pareil système, dit Aristote, est réelle« ment affligeante. Si telles sont les opinions des hommes « qui ont le mieux vu toute la vérité possible, et ces hom« mes sont ceux qui recherchent la vérité avec ardeur, et « qui l'aiment.., comment aborder sans découragement « les problèmes philosophiques ? Chercher la vérité, ne « serait-ce pas vouloir atteindre des ombres qui s'envo« lent [1] ? »

Heureusement pour la science, la raison humaine a tellement foi en elle-même, qu'elle ne peut point, quoi qu'elle fasse, mettre en doute sa propre autorité. Il est impossible, on peut le reconnaître sans danger, de démontrer que nos facultés ne nous trompent pas. En vain aurions-nous une faculté supérieure même à la raison ; elle tomberait, elle aussi, sous l'éternelle objection. Mais il n'est pas moins impossible de douter réellement ; on peut bien professer le scepti-

[1] Mét. IV, 5. — Quelque triste que soit cette doctrine, elle a souvent été professée. Elle est la conséquence nécessaire du système de Locke sur les idées, et Berkeley et Hume l'en ont fait sortir. Elle se retrouve même, en partie du moins, dans la philosophie écossaise. Les qualités secondes, d'après Reid, ne sont pas perçues directement et en elles-mêmes; avant d'avoir été associées aux qualités premières, elles ne sont que des causes inconnues de sensations, elles sont subjectives.

cisme du bout des lèvres, mais tout ce qu'on dit, comme le remarque Aristote, il n'est pas nécessaire qu'on le pense.

Ne pourrait-on pas cependant, sans attaquer directement le principe de contradiction, prétendre qu'entre deux contraires il y a un intermédiaire qui n'est ni l'un ni l'autre, ou bien qui est tout à la fois l'un et l'autre? Dans l'une comme dans l'autre supposition, suivant Aristote, la production, le changement sont impossibles. Il faudrait d'ailleurs admettre une infinité d'intermédiaires; enfin on aboutirait à dire, comme dans les systèmes précédents, qu'il n'y a ni vrai ni faux, que tout est indéterminé.

Pour échapper à ces conclusions, il n'y a qu'un seul moyen, c'est de déterminer, de définir, ou en d'autres termes, d'exprimer quelque chose; car la notion dont les mots sont le signe, est la définition de la chose dont on parle [1]. Partant de ce principe, Aristote définit les différents termes qu'il doit employer dans la suite de son ouvrage [2]. Mais il faut prendre garde de se tromper sur la valeur et le rôle de ces définitions; il ne faut pas croire, comme on a été souvent tenté de le faire, que les définitions, en philosophie, soient des principes généraux, des axiômes dont la science déduit une multitude de conséquences particulières. La philosophie est une science de faits, et les définitions, dans les sciences de faits, ne peuvent avoir ce caractère. La définition dans les mathématiques joue un double rôle: elle sert à fixer la notion de la chose

[1] Mét. IV, et pass.

[2] Tout le V[e] livre : Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων.

dont on parle, et de plus elle est la conception même, elle est une véritable hypothèse dont on déduit peu à peu toutes les conséquences. Elle est donc véritablement, à ce titre, le principe, le point de départ de la science. Il n'en est pas ainsi dans les sciences de faits : là, il n'est point possible de poser *a priori* un principe qui renferme en lui-même toutes les déductions que l'analyse se chargera d'en tirer ultérieurement. Dans les sciences de faits, la définition n'est pas au début, elle est au point d'arrivée, elle est la conséquence, le résultat de la science ; elle ne peut être complète qu'au moment où la science est complète elle-même. Pour définir l'être, la substance, il faut les connaître non point vaguement, mais d'une manière précise ; il faut les avoir étudiés sous tous les rapports, être descendu aux derniers degrés de l'analyse. Si Aristote part de certaines définitions, il n'en fait point cependant des principes *a priori*, comme les définitions mathématiques ; il ne tire point son ontologie des définitions ; ce serait bien plutôt le contraire. S'il définit, c'est pour nous montrer par avance le but qu'il se propose d'atteindre. Il possède déjà la science pour lui-même, il veut l'enseigner ; il peut donc sans inconvénient nous montrer dès l'abord les résultats qu'il a obtenus ; c'est un moyen de nous guider, de nous encourager à le suivre : *ignoti nulla cupido*.

C'est une méthode tout autre qui le dirigeait, alors qu'il cherchait la vérité : là, il a dû observer ; mais il ne définissait pas. Un seul exemple suffira pour nous en convaincre. Prenons la définition de la cause [1]. *La*

[1] Mét., V, 2.

cause est ou bien la matière constitutive dont est fait un être,.... ou bien la forme, la raison d'être,.... Elle est encore le premier principe du changement, du repos ;... enfin elle est le but, c'est-à-dire ce en vue de quoi une action s'accomplit. Il est évident que le mot cause ne réveille pas immédiatement en nous toutes ces idées ; la cause n'a pas toujours été considérée sous tous ces rapports : une pareille définition implique la connaissance de tout le système, elle n'en est pas le principe, elle n'en est que le résumé. En l'entendant ainsi, il est vrai de dire qu'on doit partir de définitions. Le philosophe qui veut enseigner, doit d'abord définir les termes qu'il emploie, dire quel sens il y attache ; c'est le moyen de se faire comprendre. En s'appuyant sur des définitions, Aristote n'a pas d'autre but. Mais, comme il n'avait pas dit expressément quel était le caractère de la définition philosophique, on interpréta mal sa pensée dans le moyen âge : Aristote avait été un observateur scrupuleux et zélé, les Scolastiques observèrent peu, ou même n'observèrent point; ils se contentèrent de poser des principes qu'ils n'avaient point trouvés eux-mêmes, qu'ils recevaient tout faits des mains d'une autorité regardée comme supérieure, à savoir, l'autorité d'Aristote. La dialectique se substitua à la méthode d'observation, et la science fut, pour longtemps, condamnée à tourner dans le cercle tracé par la pensée antique.

ONTOLOGIE. Jusqu'à présent nous ne sommes point entrés à proprement parler dans l'exposition du système ontologique d'Aristote ; on peut déjà cependant s'en former une idée assez juste. Les limites de la phi-

losophie première ont été fixées : nous savons qu'elle est l'étude de l'être en lui-même, qu'elle ne se borne pas, comme les autres sciences spéculatives, à l'examen d'êtres sensibles ou mathématiques, mais qu'elle aspire à la connaissance de l'être proprement dit, c'est-à-dire de l'être indépendant et immuable : elle est l'étude de l'absolu. Il nous reste à suivre Aristote sur ce terrain ; à voir la solution qu'il a donnée à cette question si difficile et si controversée de l'être premier ; à comparer son système à ceux de ses devanciers, et à montrer les liens secrets qui, sous l'apparence d'une diversité absolue, rattachent ses doctrines à celles de Platon et de Pythagore. Il est aisé de se convaincre, à la lecture de la Métaphysique, qu'Aristote a été continuellement préoccupé des doctrines de Pythagore et surtout de l'ontologie de Platon. Il semble qu'il craigne par-dessus tout de se rencontrer avec son maître ; il oppose continuellement son système au système de Platon ; à chaque instant il revient sur la théorie des idées, il la présente et l'attaque sous diverses faces. Aristote est novateur, et il ne veut pas qu'on l'ignore. Toutefois il n'y a pas aussi loin de Platon à Aristote qu'on pourrait se le figurer ; la différence est plutôt dans la forme que dans le fond du système : le soin même que prend Aristote de revenir continuellement sur cette différence est bien fait pour inspirer quelques doutes ; il prouve du moins que la distinction est délicate, qu'elle n'est pas toujours facile à saisir.

L'ontologie est la science de l'être en lui-même ; mais l'être absolu, indépendant, ne tombe point sous nos sens ; nous le concevons, nous ne le percevons pas : les

seuls êtres que nous percevions sont relatifs et périssables ; ils diffèrent essentiellement de la substance absolue, ils sont avec elle dans le rapport du contingent au nécessaire, du fini à l'infini. Bien plus, il ne peut même pas y avoir science des substances sensibles; elles renferment de la matière, c'est-à-dire un principe d'indétermination [1]. Elles ne peuvent être définies, par conséquent, au moins d'une définition réelle; elles échappent à la science.

Mais, d'un autre côté, quelque loin qu'il y ait des êtres sensibles à l'être éternel, ce n'est qu'en passant par les premiers que nous pouvons nous élever à l'idée du second ; la substance sensible n'est pas la seule substance, mais elle est la plus apparente : c'est elle qui frappe d'abord tous les regards ; c'est par elle qu'il faut débuter, sauf à s'élever ensuite à de plus hautes spéculations. Telle a été la marche de l'humanité ; ce doit être là aussi la marche du philosophe ; il lui faut s'appuyer sur ce qu'il connaît pour arriver à l'inconnu, sur ses idées personnelles pour arriver aux idées absolues. Ces considérations que nous tirons d'Aristote lui-même [2], nous révèlent tout le plan de ce qui est, à proprement parler, sa philosophie première. Plus prudent et plus méthodique que ne l'avaient été ses prédécesseurs, Aristote n'aborde pas immédiatement la notion de la substance ; il ne nous décrit pas, dès le début, sa nature, ses éléments, comme on avait fait avant lui pour le nombre et l'idée : il part de ce que tous les hommes connaissent, de la substance sensible,

[1] Liv. VII, 15.
[2] Liv. VII passim.

il l'analyse, la décompose en ses divers éléments, la ramène à ses principes; puis il demande compte à ces principes des diverses transformations de la matière, de la production et de la destruction; et enfin, quand il a reconnu que ces principes ne suffisent pas, quand une étude approfondie des êtres matériels a démontré qu'ils ne peuvent exister seuls, qu'ils n'ont point leur raison dans eux-mêmes, alors, mais alors seulement, il s'élève à la notion d'une autre substance; il passe du relatif à l'absolu, de la pluralité à l'unité, et cherche à concilier l'un avec l'autre, à rendre raison et de l'unité de l'être et de l'infinie diversité des existences individuelles.

Toutes les questions ontologiques peuvent se ramener à celle-ci : *Qu'est-ce que la substance?* car la substance c'est l'être lui-même, l'être pris absolument, l'être premier sous le rapport de la notion, sous le rapport du temps et de la nature [1]. Cette question a été traitée plus ou moins explicitement par tous les philosophes, et la réponse qu'ils lui ont donnée est le résumé, la plus haute expression de tout leur système.

Si l'on dit que la substance est la matière, on tombe nécessairement dans les erreurs des Physiciens; et alors, ou bien on ne donne à la matière que ses véritables caractères, on la regarde comme un être abstrait, indéterminé, et l'on est ainsi dans l'absolue impossibilité d'expliquer les phénomènes sensibles, lesquels sont tous déterminés, définis; ou bien, et ç'a été là l'erreur générale, on est obligé de donner à la matière des carac-

[1] Mét., VII, 1.

tères qui répugnent à sa notion; on confond la matière abstraite, indéterminée, avec la forme, c'est-à-dire le principe de la détermination par excellence.

Si l'on admet que la substance est l'universel ou le genre, on tombe dans le système de Pythagore ou dans celui de Platon, car le nombre et les idées sont des universaux; et l'on reconnaît alors, ou bien que la substance est dans les objets, dans les individus, mais en tant que genre, en tant qu'attribut universel; que le nombre, par exemple, ou la proportion numérique qui constitue l'homme, se trouve dans Socrate ou dans Callias, qu'elle n'en est point séparée; et l'on est réduit à construire l'individu avec le général sans pouvoir dire ce qui constitue en lui l'individualité, ce qui le distingue du général : ou bien que la substance est en dehors de l'individu qu'elle constitue, ce qui n'est guère plus intelligible, car dans ce cas elle n'est plus la substance de l'individu, elle ne peut nullement expliquer l'individu, elle est d'une complète inutilité et dans la production des êtres et dans la science.

Reste une dernière supposition : la vraie substance des êtres, ce sera la forme, c'est-à-dire le caractère propre de chaque objet, ce qui le fait lui-même, ce qui le distingue de tous les autres individus compris dans le genre. Ce système est celui d'Aristote. Il échappe aux inconséquences des opinions précédentes; il ne sépare point la substance de chaque être, de l'être lui-même; il rend compte parfaitement de l'existence propre de chaque objet, en donnant pour essence à l'individu non pas un caractère universel, mais une substance particulière, qui n'est qu'à lui, qui ne peut pas être séparée de

lui, qui ne se trouve dans aucun autre être que dans lui-même.

Ici, une grave difficulté se présente : sans doute il y a des individus dans la nature; et il est indispensable de déterminer en quoi ils consistent, quelle est leur forme, leur caractère essentiel; mais il y a aussi des genres, des espèces, et ces genres ne sont pas de vaines conceptions de notre esprit : nous ne les constituons pas par notre pensée; ils ont une existence qui ne dépend pas de nous. La science doit les expliquer, eux aussi : elle doit nous dire quels sont ces caractères communs qui apparaissent dans les êtres de même genre et de même espèce; il lui faut, tout en admettant que chaque être a sa substance propre, reconnaître aussi qu'il y a des types premiers, qui se reproduisent dans chacun d'eux : après avoir fait la science de l'individuel, il faut faire la science du général.

Aristote a senti la difficulté, il ne l'a pas complétement résolue. Selon lui, les principes sont différents pour les différents êtres; et, quand il veut expliquer les caractères généraux que présentent les individus d'un même genre, ou il se contente de dire que les principes sont identiques par analogie, ou bien il regarde la forme non plus comme la cause de l'individualité, mais comme un principe générique; il rétablit sous un autre nom cette théorie des idées qu'il a si souvent et si vivement combattue.

La matière semble, au premier abord, porter plus que tout le reste le caractère de substance : elle n'a ni forme, ni qualité, ni aucun attribut; elle est le sujet persistant sous les diverses modifications, elle seule de-

meure permanente au milieu des changements de tout genre que subissent les objets. Mais, d'un autre côté, elle n'est pas déterminée; bien loin de là, son essence est l'absence même de toute détermination; elle n'est rien par elle-même, sinon une possibilité d'être, une simple puissance de devenir [1]. Sous ce rapport, l'ensemble de la forme et de la matière, c'est-à-dire la matière réalisée, a plutôt le caractère de substance que la matière indéterminée qui, pouvant être toute chose, n'est rien à elle seule. Là n'est point encore cependant la véritable substance. L'être réalisé n'est point un premier principe: ce titre n'appartient et ne peut appartenir qu'à la forme pure, à l'essence.

Qu'est-ce donc que la forme, et quelle est la nature de ce principe? Cette question, qui est le point fondamental du système d'Aristote, n'a pas toujours reçu de lui, comme déjà nous l'avons indiqué, une solution précise: est-elle un genre, un exemplaire commun qui se reproduit dans les individus; ou bien est-elle individuelle, inséparable de chaque être? Elle est l'un ou l'autre selon le besoin, ou plutôt elle est tout à la fois l'un et l'autre: cependant Aristote incline généralement à placer dans la forme le principe de l'individualité [2]. C'est-là ce qui le distingue de Platon. La forme substantielle est, selon lui, l'essence déterminée; elle est opposée par là à la matière, laquelle n'a, par elle-même, aucune qualité, aucune détermination.

La forme pure, c'est l'être, abstraction faite de tout élément constitutif; ce n'est point seulement un attri-

[1] Livres VII et VIII.

[2] Liv. VII.

but inhérent au sujet, c'est une qualité essentielle et sans laquelle on ne peut le concevoir : musicien et blanc ne sont pas la forme de Socrate, on peut le concevoir sans ces attributs, ils peuvent en être séparés sans que l'être soit anéanti ; la forme, au contraire, ne saurait être séparée, sans qu'il y ait destruction de l'objet. La forme de Socrate, c'est l'homme, si l'on considère Socrate comme esprit et corps ; c'est l'âme, si l'on envisage Socrate sous un point de vue plus restreint, seulement comme intelligence.

Cette forme, cette essence pure est éternelle ; elle ne se produit point dans un être, elle s'y réalise. Cause de l'existence des objets, la forme ne périt pas avec eux ; la seule chose qui périsse, c'est l'union de telle forme et de telle matière ; la forme périt dans un objet, sans périr elle-même : elle n'est sujette ni aux lois de la production, ni à celles de la destruction.

On pourrait se demander ici quelle est donc cette forme qui, cause de l'existence individuelle, se reproduit cependant dans une multitude d'êtres. Est-ce bien réellement dans la forme que consiste l'individu ? et, s'il en est ainsi, comment faire de la forme un principe général ? Elle ne peut être admise à ce double titre : ou elle est l'essence même de chaque être, sa nature propre, ou elle est la généralité qui se reproduit dans tous les individus du genre ; elle ne peut être l'un et l'autre à la fois. La forme de Socrate, c'est, ou bien le caractère propre de Socrate, ce qui le distingue de tous les autres hommes, ou bien l'homme en général, c'est-à-dire le caractère qui lui est commun avec l'espèce. Pour Aristote, la forme n'a que le premier de ces carac-

tères : telle est du moins la signification générale de sa système. Pour Platon, au contraire, la forme, l'idée n'est que le type général.

Les deux systèmes sont opposés sans s'exclure ; ou plutôt ils s'appellent l'un l'autre : la vérité ne peut se trouver que dans leur conciliation. Oui, la substance de chaque être est véritablement la forme déterminée, le caractère propre, la différence, pourvu qu'on admette aussi, qu'indépendamment de cette détermination propre, chaque individu réalise en lui un type général, que dans chaque être la généralité se montre à côté de la particularité. Socrate est lui-même, il est un être déterminé, mais Socrate est aussi membre de l'humanité; et l'humanité se manifeste en lui, comme elle se manifeste dans chacun des membres de l'humanité.

Quelque naturelle que soit cette conséquence, Aristote la repousse de toute sa force. Ce qu'il voit surtout, ce qu'il voit presque uniquement dans la nature, c'est l'individu ; cela résulte clairement de la théorie de la définition appliquée à la forme. Il admet, comme Platon, que l'essence des êtres c'est ce dont il y a définition ; et par définition, il faut entendre ce qui exprime un objet premier, c'est-à-dire un objet dont la notion ne peut être rapportée à un autre objet. Partant d'une donnée commune, Platon et Aristote se séparent aussitôt : toute définition contient deux termes, le genre et la différence ; Platon regarde le genre comme l'essence des êtres, Aristote s'attache au contraire à la différence[1]. La définition est, selon l'expression d'Aristote, la notion fournie par la différence ; non pas telle

[1] Mét., VII.

différence prise à volonté, mais la différence propre, caractéristique, de l'individu dont il s'agit, en un mot, la dernière différence ; or, une telle définition, c'est la notion de l'essence même de l'objet.

Il était difficile de trancher plus nettement la question. Appuyé sur cette vérité incontestable, que la substance propre d'un objet ne peut être que dans cet objet même, Aristote met dans tout son jour le vice des doctrines de Platon et de Pythagore : mais, oubliant d'un autre côté que la forme de l'objet, c'est-à-dire sa notion, sa cause d'existence, n'est pas seulement dans l'objet lui-même ; qu'avant d'être dans l'objet, elle a dû être ailleurs, sinon réalisée, du moins comme puissance, comme raison d'être ; que la forme de chacun des êtres de la nature a dû être pensée par Dieu comme la forme de la maison a dû être pensée par l'architecte ; que cette pensée de Dieu a dû porter non seulement sur les individus, mais aussi sur les genres qui le comprennent, sur l'universel comme sur le particulier ; oubliant, disons-nous, cette vérité, non moins incontestable que la première, il refuse d'admettre, à quelque titre que ce soit, cette substance universelle qui fait le fonds de la doctrine de Platon et de Pythagore. L'universel, répète-t-il souvent, ne peut pas être substance[1]. Il n'y a, selon lui, d'autres substances que celles des individus ; et la substance d'un individu, c'est celle qui n'est point commune à plusieurs autres. L'universel, au contraire, est commun à plusieurs êtres ; il désigne la manière d'être, un mode de l'existence, mais non pas l'existence déterminée. « Ni l'unité, ni

[1] Mét., VII, et passim.

« l'être, ni aucun attribut général ne peuvent être sub-
« stance...; la substance n'existe dans aucun autre
« être que dans elle-même, et dans l'être dont elle est
« substance[1].

Platon s'était montré exclusif; Aristote ne l'est guère moins ; mais il serait injuste de lui en faire un crime. S'il s'est trop préoccupé d'un point de vue des choses, il était difficile qu'il n'en fût pas ainsi. La doctrine platonicienne était dangereuse, au moins par sa tendance; elle renfermait un germe d'erreur qui s'est développé plus tard[2]. Effrayé de la tendance, craignant de voir l'individu s'abîmer dans une vague généralité, Aristote lui attribue une importance exagérée; il lui fait don de l'indépendance absolue, il oppose la théorie de la forme à la théorie des idées, et s'il est quelquefois contraint à se rapprocher de Platon c'est toujours à regret.

Ainsi, dès le point de départ, opposition complète entre les systèmes de Platon et d'Aristote: forme au lieu d'idée, c'est-à-dire, particularité au lieu de généralité. Mais, nous l'avons dit, cette opposition se dément quelquefois ; la forme ne peut point rester purement individuelle; la généralité reparaît sans cesse, elle se glisse au milieu de la théorie de la forme : entraîné par la force même des choses, Aristote change plus d'une fois de point de vue, et dévie, malgré qu'il en ait, de la route qu'il s'était tracée. Là est un lien qui réunit nécessairement Aristote et Platon : il n'était pas plus possible à Aristote de supprimer l'universalité qui est dans le

[1] Mét., VII, et passim.
[2] Mysticisme d'Alexandrie.

monde, qu'il n'avait été possible à Platon de supprimer les individus, quoiqu'il y fût conduit logiquement par son principe.

Si nous comparions Aristote à Pythagore, nous trouverions la même différence en apparence, et au fond, le même rapport. Les Pythagoriciens ne séparaient pas la substance, des individus, et ils échappaient par là à quelques-unes des inconséquences des Platoniciens; mais ils formaient l'individu avec une substance universelle, sans expliquer ce qui constituait l'individu: sous ce point de vue, leur doctrine est identique à celle de Platon.

Si, pénétrant plus avant dans la théorie de la forme, nous l'étudions sous le rapport de la puissance et de l'acte, de l'unité et de la pluralité, si nous appliquons cette théorie à la production et à la destruction des êtres, nous aurons à signaler encore des différences fondamentales entre la forme d'un côté, et de l'autre le nombre et l'idée, mais nous trouverons aussi de nouvelles analogies, et bien plus remarquables encore. Mais avant de passer à l'étude de la forme considérée soit comme acte et cause finale, soit comme principe de mouvement et cause d'existence, soit enfin comme unité dans la pluralité, car elle a tous ces caractères, il est indispensable de se former une idée de son contraire, c'est-à-dire du principe matériel, qui, sous tous les rapports, est opposé à la forme.

Dans tous les êtres sensibles, il y a, sous les qualités, les modifications, un élément constitutif, une matière, qui n'a par elle-même ni forme, ni qualité, et qui, par conséquent, peut recevoir toutes les formes. La matière

est l'élément préexistant dans lequel la forme se réalise, c'est sur elle qu'a lieu la production ; c'est elle encore qui persiste après la destruction de la forme. En tant que matière indéterminée, elle est éternelle, et pas plus que la forme substantielle elle n'est sujette à production ou à destruction. La matière proprement dite n'est ni le feu, ni l'air, ni la terre, ni aucun des principes matériels admis par les Physiciens : le feu, l'air et la terre ne sont pas la matière pure, ils sont déjà réalisés, déterminés, ils ont une forme particulière ; la matière au contraire n'a aucune forme ; elle a pour caractère l'indétermination absolue, et tout ce qui n'a point ce caractère ne peut être appelé matière, que relativement. L'airain est la matière de la statue, le bois est la matière du lit; ils sont indéterminés par rapport aux objets dans lesquels ils entrent comme éléments, mais ils ne sont pas absolument indéterminés, ils sont matériels et non matière : ils sont *de cela*, comme dit Aristote, et non point *cela*. La matière n'est point l'infini ou l'indéfini numérique des Pythagoriciens, elle n'est pas non plus la dyade de Platon, ou plutôt elle est tout cela et plus encore, elle est l'indéfini, l'indéterminé, sous tous ses faces, dans toutes ses acceptions. On rencontre même la matière dans la définition : elle en est la partie indéterminée, c'est-à-dire le genre, par opposition à la différence, qui spécifie et détermine l'être dont il s'agit dans la définition [1].

Sous un autre point de vue la matière est la puissance, par opposition à la forme, qui est l'acte, le résultat, le but; et par puissance il ne faut pas entendre cause

[1] Mét., VIII.

productrice, la véritable puissance alors serait la forme : la puissance, dans la matière, n'est qu'une simple possibilité. Quand on dit que la matière est la puissance des contraires, cela veut dire simplement qu'elle est susceptible de les recevoir, que, n'étant ni l'un ni l'autre, elle peut par là même devenir l'un et l'autre. Elle n'est donc pas une puissance dans la véritable acception du mot; elle est essentiellement inerte. Si quelquefois nous disons que la matière a une force propre, une puissance passive ou active, c'est qu'alors il ne s'agit plus de la matière première, mais bien d'une matière réalisée, le feu ou l'airain par exemple. La puissance doit donc être attribuée non point à la matière, mais à la forme.

Cependant Aristote donne quelquefois, à l'exemple de Platon, une force propre à la matière. Platon avait admis que la cause de tout mal, c'était la matière; que son imperfection, en la rendant incapable de reproduire parfaitement l'idée qui se réalisait en elle, était la cause de tous les désordres du monde; qu'elle offusquait la vue de l'intelligence humaine, de même qu'elle voilait l'harmonie de l'univers. La matière avait donc une force propre, une force de résistance au bien, et la divinité n'avait pu qu'imparfaitement triompher de cette puissance.

La même idée se reproduit dans Aristote. Dans le monde il y a, selon lui, une fortune [1], il y a des productions du hasard tout aussi bien que des productions naturelles; et tout cela, fortune, hasard, est le

[1] Liv. VI et XI.

fait de la matière : elle est le principe de tout ce qui est accidentel. Elle est la cause du mal ; et par là, la divinité se trouve déchargée de cette responsabilité que les sceptiques avaient voulu faire peser sur elle, en l'accusant de tous les désordres du monde. Le dieu d'Aristote est uniquement cause du bien ; mais c'est aux dépens de la puissance infinie qu'Aristote lui donne cet attribut, aux dépens de la Providence même, laquelle ne peut pas être morcelée et s'exercer à demi : la matière reconnue comme puissance du mal est un dernier reste de ce dualisme qui apparaît plus ou moins clairement au fond de la plupart des systèmes de l'antiquité.

Enfin la matière, en tant qu'elle est opposée à la forme, est la cause de la pluralité des êtres, et, pour les objets sensibles, l'unité dans la pluralité n'est autre chose que la réalisation de la forme dans la matière. Chaque être est à la fois un et multiple, un par la forme, multiple par les éléments.

Nous avons vu que la matière proprement dite n'était pas véritablement une puissance, si ce n'est accidentellement, et comme cause du hasard ; elle peut devenir, mais elle n'a pas en elle-même la cause du devenir et de l'être : il en est de même de la matière réalisée : ce n'est pas en tant que matière qu'elle est une puissance, c'est en tant que possédant la forme, en tant que déterminée. La puissance, le pouvoir du changement dans un autre être en tant qu'autre, comme s'exprime Aristote, peut exister soit dans des êtres inertes, soit dans les êtres animés, dans

[1] Liv. IX.

l'âme, dans l'entendement[1]. De là des puissances irrationnelles, ainsi la force végétative dans les arbres; et des puissances intellectuelles: les arts, les sciences sont des puissances de ce genre. Mais dans l'un et l'autre cas la véritable puissance est toujours la forme; c'est la notion qui est dans l'esprit, c'est la forme intellectuelle qui constitue l'art et la science; c'est l'homme et non la semence qui produit l'homme: la matière ne peut à aucun titre être regardée comme puissance productrice. Les puissances irrationnelles ne peuvent produire les contraires; elles ne produisent chacune qu'un effet: dès que l'être passif et l'être actif sont proche l'un de l'autre, alors, et seulement alors, il y a acte; et l'acte est toujours le même. Il n'en est pas ainsi des puissances rationnelles, soit naturelles, soit acquises. La science étant une explication rationnelle s'applique et à l'objet et à la privation de l'objet; elle embrasse les contraires. L'âme a en elle-même le principe du mouvement; elle est une force active, et, quel que soit l'objet sur lequel elle porte son action, elle peut en faire sortir les contraires, à moins toutefois d'obstacles extérieurs, et pourvu que les effets contraires ne soient point simultanés. La puissance productrice est donc la forme déterminée, soit dans les objets inertes, soit dans l'intelligence. On dit quelquefois que le bois et les tuiles sont la maison en puissance; on dit que la semence est, dans telle circonstance donnée, l'homme en puissance; mais puissance n'est alors que possibilité, et non point cause productrice; la véritable puissance c'est l'homme d'un côté, et de l'autre la pensée de l'architecte. Essence

de l'objet, la forme est donc encore sous un autre point de vue la cause productrice. Telle forme ne se produit point elle-même, mais la forme produit une forme analogue, l'homme engendre un homme, l'arbre produit un arbre.

La théorie de l'acte vient appuyer encore ces conclusions. L'acte est l'opposé de la puissance; il se prend ou pour le mouvement par rapport à la force motrice, ou pour l'essence et la forme par opposition à la matière indéterminée [1]; mais, de ces deux acceptions, la seule qui convienne réellement à l'acte, c'est l'essence et la forme. Le mouvement n'est pas un acte véritable; c'est un acte incomplet, ou plutôt ce n'est que le passage de la possibilité à l'acte [2]. A ce titre qu'elle est l'actualité véritable et complète, la forme est réellement une cause finale; elle est le but du mouvement; elle est le bien pour l'objet dont elle est l'essence; elle est antérieure à la puissance même, dans les objets matériels. Elle lui est antérieure et sous le rapport de la substance, et sous le rapport de la notion, et sous le rapport du temps. En effet, la forme de l'homme est antérieure à l'enfant: l'homme est antérieur à la semence, la matière n'est en acte que lorsqu'elle a la forme. L'antériorité sous le rapport de la notion n'est pas moins évidente: le constructeur, comme dit Aristote, est celui qui peut construire, qui a appris par conséquent; la connaissance a dû nécessairement précéder, et c'est en construisant qu'on apprend à construire. Enfin, sous le rapport

[1] Mét., IX.
[2] Mét., IX 9, et XI sub fin.

du temps, le premier rang appartient encore à l'acte. Les membres, en puissance, semblent antérieurs à l'homme; mais ce n'est-là qu'une apparence; l'homme vient de l'homme, le musicien du musicien, il y a toujours un premier moteur, et ce premier moteur existe déjà en acte [1]. Les trois principes de la forme, de la cause finale et du mouvement, viennent donc s'identifier en un seul et même principe, même pour les objets matériels. L'identification n'est pas complète, il est vrai; l'homme produit l'homme, mais l'être produit a une forme à lui, et si la cause finale ne diffère point de l'essence, elle diffère de la cause productrice : il n'y a point identité entre ce qui est produit et ce qui a produit. Ce n'est que dans une sphère plus élevée, au point de vue de l'être absolu, que nous trouverons véritablement l'identité absolue. La cause productrice et la cause finale ne seront plus qu'un seul et même principe; Dieu sera tout à la fois la cause et le but de tout mouvement.

Théologie. L'esprit conçoit un être éternel et infini, et cette conception suffit à elle seule, pour que nous ayons le droit d'affirmer son infinie et éternelle existence. Il est toutefois d'autres preuves, plus visibles, si l'on peut ainsi dire, et mieux à la portée de tous : ce sont celles qui se tirent de l'examen du monde sensible; preuves absolues, elles aussi, car elles reposent sur un principe absolu, l'axiôme de causalité. Les arguments par lesquels Aristote établit l'existence de Dieu sont surtout des arguments physi-

[1] Liv. IX.

ques, comme on les appelle dans la langue de la philosophie moderne. La grande et profonde théorie de l'être sensible dont nous avons essayé de donner une idée, n'est pour Aristote qu'un moyen et non un but; le but véritable c'est la connaissance de Dieu, car l'objet de la philosophie première, c'est Dieu même.

Toute production vient ou de la nature, ou de l'art, ou du hasard. La science ne s'occupe pas des productions du hasard; Aristote nous a dit plus haut par quels motifs. Quant aux autres productions, celles de l'art et celles de la nature, elles ne sont pas des productions dans le sens absolu qu'on semble attribuer à ce mot; elles ne sont que la réalisation de la forme éternelle et incréée dans une matière éternelle, incréée. Ainsi, lorsqu'on dit qu'un homme est produit par un homme, qu'un arbre naît d'une semence, cela signifie qu'une forme préexistante se réalise dans une matière préexistante; cette forme qui se réalise, elle était déjà dans un autre être, dans l'arbre qui a produit la semence, dans l'homme qui a engendré. L'individu, homme ou arbre, est cause de l'individu, mais non pas cause absolue. Son action est subordonnée à certaines conditions nécessaires, à des causes coopérantes, comme les nomme quelque part Aristote[1]. Il y en a d'immédiates, il y en a de plus éloignées; elles se rattachent les unes aux autres, mais la série des causes ne se prolonge pas à l'infini. On remonte de cause en cause, de l'homme à ce qui le fait vivre, puis aux lois de son existence, puis aux mouvements généraux du

[1] Mét., V, 5.

monde, puis aux causes diverses de ces mouvements, enfin à la cause première et absolue, au moteur immobile.

La production, ou si l'on veut la création par la pensée, nous fait toucher, pour ainsi dire, la divinité. Elle est chez nous le résultat d'une puissance naturelle, que l'intelligence peut modifier, que le travail développe et agrandit, qui aurait pu sommeiller éternellement en nous, mais que nous ne nous sommes pas donnée. Elle fait partie de l'homme, et les causes de l'homme sont les causes de cette puissance. D'ailleurs, l'objet véritable du statuaire, du poète, du musicien, c'est, non pas la réalisation de la figure dans la pierre, de la pensée dans le poème, de la mélodie dans le chant lyrique, d'une façon quelconque; c'est le beau; et le beau, c'est le bien, c'est-à-dire Dieu même.

Une difficulté reste toutefois relativement aux êtres sensibles. Comment peut s'opérer le passage du blanc au noir? comment ce qui est du vin peut-il devenir du vinaigre? aucune transformation ne semble possible, si ce qui devient n'était déjà dans l'être qui devient. La question n'est point embarrassante pour l'école de Mégare qui prétend que tout est en acte : car alors rien ne change dans la nature; chaque chose est éternellement ce qu'elle doit être; il n'y a pas de production. Elle n'est pas plus embarrassante pour ceux qui admettent l'existence simultanée des contraires; le même objet est à la fois blanc et noir, vin et vinaigre; il ne varie point dans son essence, par la production; ce qui devient était déjà; la seule chose qui varie, c'est la sensation, c'est-à-dire l'homme, et

non point l'objet. Mais prétendre que les contraires ont une existence simultanée, ou, ce qui revient au même, que tout est en acte, en un mot, nier le mouvement, c'est se mettre en contradiction avec l'évidence, c'est écarter la difficulté par une fin de non-recevoir, et non pas la résoudre.

Aristote résout la question d'une manière bien plus rationelle en disant que les contraires existent, il est vrai, dans les êtres, mais qu'ils y sont en puissance et non en acte. Ainsi il y a dans le vin une matière première, qui, en puissance, est vin et vinaigre; elle peut devenir successivement l'un et l'autre, elle n'est point l'un et l'autre à la fois. On peut admettre au même titre l'existence d'un milieu entre deux opposés, milieu par lequel s'opère le passage entre les deux extrêmes; entre le blanc et le noir il y a le rouge, qui n'est pas l'un et l'autre absolument parlant, mais qui tient de l'un et de l'autre et qu'il faut traverser pour aller du blanc au noir. De même aussi entre le vin et le vinaigre il y a un intermédiaire, participant de l'un et de l'autre, et à travers lequel s'opère le passage. Il n'y a pas transformation immédiate du vin en vinaigre; il y a d'abord résolution de l'objet dans ses éléments premiers, c'est-à-dire dans une matière qui est le milieu entre les deux extrêmes. C'est dans ce sens qu'Aristote dit que pour aller d'un extrême à un autre il faut passer par un milieu, et que ce milieu n'existe qu'entre les extrêmes; car le passage ne s'opère que d'un extrême à un autre [1]. Cependant il ne peut pas y avoir transformation de tout en tout. Pour que deux choses se chan-

[1] Mét., X.

gent l'une dans l'autre, il faut qu'elles aient une matière commune, ou en d'autres termes qu'elles ne diffèrent point de genre. Il n'y a point de matière commune entre le périssable et l'impérissable[1]; le passage de l'un à l'autre est impossible. Il n'y a changement que du contraire au contraire, et les contraires appartiennent nécessairement au même genre. Il y a donc entre chaque contraire une matière qui est l'un et l'autre en puissance, qui peut par conséquent devenir l'un ou l'autre. selon l'action des circonstances, l'impulsion de la cause motrice, mais qui n'est point et ne peut devenir l'un et l'autre à la fois.

Que si l'on demande maintenant pourquoi l'homme devient non-homme, pourquoi il est sujet à destruction, quant au corps du moins, il suffit de répondre qu'il y a en lui une matière, que par elle-même cette matière n'est ni l'homme ni le non-homme, mais qu'elle peut affecter diverses formes; qu'elle est, en puissance, et l'homme et la privation. La seule cause du changement, non point la cause motrice, mais la puissance, ce qui rend le changement possible, c'est la matière : on peut conclure de là, avec Aristote, que toute substance immatérielle est par cela seul immuable, à l'abri de toute altération.

La démonstration de la nécessité d'un premier moteur tient peu de place dans la Métaphysique : c'était pour Aristote un point déjà traité, une question déjà résolue ailleurs[2]. Aristote ne fait que résumer l'argument en quelques mots. Tout mouvement suppose

[1] Mét., XI.
[2] *Physic. ausc.*, VIII.

un moteur; et comme il ne peut pas y avoir une série infinie de principes, il faut nécessairement s'arrêter à une cause première[1], qui communique le mouvement sans l'avoir reçu, et qui a en elle-même la raison de son existence. C'est, sous une forme synthétique, la démonstration de l'existence de Dieu par l'axiome de causalité; démonstration qui est devenue vulgaire, comme tout ce qui est vrai; qui n'était pas nouvelle même du temps d'Aristote, mais qu'il a mise à l'abri de toute contestation, en établissant qu'il ne peut y avoir une série infinie de causes.

L'éternité du moteur se prouve par l'éternité du mouvement dont il est le principe, et par l'éternité du temps. « Il est impossible que le mouvement ait « commencé ou qu'il finisse; il est éternel: de même le « temps; car si le temps n'existait pas, il ne pourrait « y avoir ni antériorité ni postériorité. Le mouvement « et le temps ont la même continuité; car ou bien ils « sont identiques l'un à l'autre, ou bien le temps est « un mode du mouvement »[2]. Dans l'un ou l'autre cas il faut que le mouvement soit éternel comme le temps, et de là on conclut l'éternité du moteur. Cet

[1] La légitimité des conclusions de l'effet à la cause n'a jamais été mise en doute dans l'antiquité. Le scepticisme relativement à l'existence de Dieu et à la Providence, s'appuyait uniquement sur le désordre de l'univers. Dans les temps modernes les progrès de la science ne permettant plus d'élever aucun doute sur l'harmonie du monde, on abandonna cette arme devenue impuissante, et Hume donna une nouvelle base au scepticisme en prétendant que le principe de causalité n'avait aucune valeur, que nous n'avions pas même l'idée de cause.

[2] Mét., XII, 6.

argument a, au premier aspect, quelque chose de sophistique. Le temps n'est point si intimement lié au mouvement qu'il ne puisse s'en séparer ; il n'est ni le mouvement, ni un de ses modes ; car on peut concevoir un temps où il n'y avait pas encore de mouvement. Le mouvement ne constitue pas le temps ; il peut donc ne point participer à son éternité. Mais la preuve, pour être présentée sous un jour un peu faux, n'en subsiste pas moins. Platon n'admettait pas l'éternité du mouvement. Les astres, pour lui, avaient eu un commencement[1] ; éternels dans l'avenir, ils ne l'étaient point dans le passé ; et cependant Platon croyait aussi à l'éternité du moteur. Et en effet, que le mouvement ait commencé ou qu'il soit éternel peu importe ; il n'en faut pas moins remonter à une cause première, éternelle, qui ne dépend d'aucune autre cause. L'éternité de Dieu peut d'ailleurs, dans le système d'Aristote se déduire directement de la définition de son essence. Si sa forme substantielle est l'acte pur, il ne peut point avoir eu de commencement ; car il aurait été en puissance avant d'être en acte ; il ne serait point un premier principe, la cause première étant nécessairement en acte.

L'immobilité du moteur est plutôt admise comme un fait, que démontrée directement dans la Métaphy-

[1] Selon Aristote (Mét., XII, 6), Platon admettait l'éternité du mouvement ; mais Platon dit positivement dans le Timée que les astres ont été créés, et que Dieu leur a communiqué le mouvement dont ils jouissent, à un instant donné de la durée. S'il y a eu quelque mouvement antérieur à la création, il tenait à la matière et ne venait pas de Dieu.

sique[1]. Elle est, du reste, facile à établir. Pour que le mouvement soit possible, il faut qu'il y ait une cause, un moteur. Si ce moteur est lui-même en mouvement, ce n'est pas en tant que moteur; car si l'on suppose un être qui se meut lui-même, on pourra toujours considérer en lui deux choses bien distinctes, le mouvement et sa cause, et, en tant que cause, il sera immobile. Mais il n'est pas même possible de scinder ainsi le premier moteur, de l'admettre d'une part comme immobile, de l'autre comme possédant un mouvement propre, quelle que soit la simplicité de ce mouvement. L'essence de Dieu est l'actualité pure, et, en tant qu'acte, il ne peut être en mouvement. Le mouvement n'est qu'un acte imparfait; il suppose d'un côté une puissance, de l'autre un but, et rien en Dieu n'est à l'état de puissance; la puissance et le but se confondent en lui dans une actualité absolue. Il n'est susceptible d'aucun changement, de quelque nature que ce soit, et, sous ce rapport, il est vrai de dire qu'il est nécessaire, mais nécessaire à titre de cause finale et de bien.

On peut établir *a priori* l'unité de Dieu, en s'appuyant sur les données de la raison, qui ne peut concevoir deux infinis. Elle peut aussi se déduire de l'observation, de l'examen de l'univers et des phénomènes dont il est le théâtre. Aristote néglige la première de ces deux méthodes, qui est certainement la plus sûre, qui seule peut donner une parfaite évidence. La preuve *a priori* se trouve bien implicitement comprise dans la plupart de ses opinions sur la divinité; mais elle

[1] Cette démonstration se trouvait déjà dans la Physique.

n'est nulle part formellement exprimée. Il conclut l'unité de Dieu, de l'uniformité du mouvement du ciel, et de l'harmonie du monde. Les astres ont chacun un mouvement propre, en tant qu'ils sont eux-mêmes des essences éternelles; mais, indépendamment de ces mouvements particuliers, un mouvement unique emporte tout le ciel, et ce mouvement ne peut être que le résultat de l'action d'un principe unique. L'harmonie du monde est inexplicable si l'on n'admet pas un seul moteur. Cette preuve est bonne assurément, elle se présente d'elle-même à l'observateur le plus inattentif; mais elle n'est pas la meilleure, elle n'est même point parfaitement rigoureuse, et Aristote ne l'ignorait pas, car il en tire seulement une probabilité, et se contente d'ajouter que ce système est, sans contredit, préférable à celui de tous ses devanciers.

L'essence de Dieu est l'acte même, l'acte pur; rien en lui n'est à l'état de puissance; car il n'existerait pas réellement; il ne serait pas le premier moteur, si son essence était la puissance. Mais en quoi consiste son actualité? est-il un être sensible, est-il le monde dans son ensemble, est-il intelligence et matière? Évidemment non; car alors il ne serait plus l'actualité pure, la matière étant puissance des contraires; l'acte pur ne peut se rencontrer que dans l'intelligence, dans la pensée absolue; il est l'identité parfaite de l'intelligence et de l'intelligible. Il n'est point une intelligence oisive et inerte; « la « vie est en lui, car l'action de l'intelligence est une vie, « et Dieu est l'actualité même de l'intelligence; cette « actualité prise en soi, telle est sa vie parfaite. »

Pour l'homme la pensée diffère de son objet, il n'y a pas identité entre la puissance et le but; aussi la pensée humaine n'est-elle pas l'actualité absolue. Pour l'intelligence divine il ne peut en être ainsi. Car si sa pensée dépendait d'un autre principe, son essence ne serait pas la pensée, mais une simple puissance; elle ne serait plus alors l'essence la meilleure; la pensée deviendrait pour elle une fatigue. Penser, voilà l'état habituel de la divinité, et en pensant elle ne pense pas autre chose qu'elle-même; elle pense une chose indivisible, car c'est elle-même, la pensée absolue, le bien, qu'elle pense de toute éternité. « L'intelligence « se pense elle-même, en tant que saisissant l'intel- « ligible; car elle devient intelligible elle-même à ce « contact, à ce penser : il y a donc identité entre l'in- « telligence et l'intelligible... La possession de l'intel- « ligible est l'actualité de l'intelligence. » Dieu est donc l'actualité pure et absolue; en dehors de la pensée qui est son essence, il n'y a rien pour lui; il ne pense que lui-même, il est la pensée de la pensée.

Dieu, en tant qu'intelligible, est encore le bien; et c'est à ce titre qu'il est la cause du mouvement de tous les êtres. En tant que pensée toujours en acte, il jouit d'une félicité éternelle et parfaite. La jouissance, pour l'homme, c'est l'action, mais son action commence et finit, elle est imparfaite, son bonheur ne saurait donc être complet. Le bonheur véritable n'appartient qu'à l'être dont l'existence est en même temps l'actualité absolue; Dieu seul est parfaitement heureux, seul il jouit de l'absolue félicité.

Au premier rang parmi les substances sensibles se

rencontrent les astres, substances éternelles et incréées, véritables dieux intermédiaires, placés entre l'être et les êtres, entre Dieu et le monde. Si l'on considère les astres en eux-mêmes, ils sont des principes, des causes finales; car ils ont un mouvement propre, au milieu du mouvement uniforme du ciel, et chacun de ces mouvements doit nécessairement être rapporté à un moteur propre; mais, d'un autre côté, les astres sont emportés dans le mouvement général du ciel; ils ont un objet d'aspiration, un but, le moteur immobile, le bien absolu. Ainsi s'expliquent et l'unité et la diversité de l'univers. Aristote admet comme Platon que Dieu n'agit pas directement sur le monde; il meut les astres comme objet de l'amour, et ce qu'il meut imprime le mouvement à tout le reste; mais Dieu n'en est pas moins le principe de tout mouvement. La seule différence que l'on puisse signaler entre ces deux philosophes, c'est que, pour Aristote, les astres sont éternels et impérissables de leur nature, tandis que Platon les fait naître de la volonté de Dieu, et fait dépendre leur immortalité de cette volonté même. Pour l'un comme pour l'autre les astres sont des dieux secondaires, ils jouent un double rôle: mis en mouvement par l'être immobile et absolu, moteurs eux-mêmes relativement aux autres êtres.

Quant au mode d'action soit du moteur premier, soit des astres, il ne diffère point. Dieu est principe du mouvement en tant qu'intelligible et désirable; il est le bien, et c'est en aspirant vers lui que les astres se meuvent. Le bien étant unique et absolu, ils ont tous un même but, une même cause finale, et de là

l'unité du monde. Mais d'un autre côté, ils sont eux-mêmes des causes finales dans une sphère inférieure; ils sont le but d'autres mouvements, le bien d'autres êtres, et à leur diversité tient la diversité des mouvements de la nature. Il y a dans l'univers une chaîne continue de mouvements, qui tous s'engendrent les uns les autres, qui tous peuvent se ramener en dernière analyse au moteur unique comme à leur principe suprême.

Ce n'est point par delà les bornes de l'univers, que se pense éternellement la pensée divine; le dieu d'Aristote, pour nous servir d'une expression célèbre, n'est point un roi solitaire, abîmé dans le néant de l'absolue existence. Il est le Dieu du monde; le monde tout entier est suspendu au moteur immobile. Le mouvement des êtres est une perpétuelle aspiration vers Dieu, source éternelle de l'amour, seul intelligible et seul désirable. La nature tend de toutes ses puissances au bien suprême; elle tressaille éternellement, si l'on ose ainsi dire, à la présence de l'être aimé. L'harmonie du monde part de Dieu, et c'est à Dieu qu'elle vient aboutir. Dieu est le principe et la fin de toutes choses. Le monde n'est point un empire mal réglé; ce n'est pas une sorte de poème tout en épisodes, dit Aristote, ce n'est pas une mauvaise tragédie, dit-il encore, et par là il entend une tragédie sans unité. Il en est du bien dans le monde, suivant Aristote, comme du bien dans une armée : c'est à la fois et l'ordre qui règne dans l'armée et le général qui la commande. Ainsi le bien est partout dans l'univers; il en est l'unité, le plan régulier, l'éternelle harmonie. Dieu est

lui-même, il est la pensée qui se pense dans toute l'éternité au sein de la félicité suprême; mais il est encore le bien qui se réalise sans cesse et sans fin dans l'univers: l'ordre universel, c'est Dieu.

Cette grande conception d'un Dieu qui est la puissance motrice, qui est le bien du monde et sa fin, d'un Dieu qui a conscience de lui-même, puisque ce qu'il pense, c'est lui-même, et qu'il est la pensée de la pensée; cette organisation de toutes choses et cette progression continue des existences, depuis la matière, c'est-à-dire la simple possibilité, l'indétermination absolue, et presque le non-être, jusqu'à l'absolue réalité, jusqu'à l'être qui est; cette conception satisfait-elle complétement à l'idée que nous nous faisons de Dieu et de ses rapports avec le monde?

Le dieu d'Aristote n'a point la toute-science, puisqu'il ne connaît que lui-même, et que, connaître autre chose, pour lui, selon Aristote, ce serait déchoir; il n'a point la toute-puissance, car la matière est de tout temps, et les astres sont éternels comme la matière, et même tout est éternel dans le monde et persiste au milieu d'éternelles vicissitudes, et Dieu, selon Aristote, ne peut rien changer ce qui est; encore moins est-il créateur: l'idée de la création proprement dite n'appartient même pas à la philosophie antique. On a dit que ce Dieu était une Providence; on a nié aussi qu'il fût marqué de ce sacré caractère. Il ne s'agit ici que d'entendre sur les termes. La Providence, suivant l'acception généralement reçue, et dans le sens propre du mot, l'intelligence des besoins des êtres inférieurs, et l'attention perpétuelle aux soins que réclame leur

conservation, une telle Providence suppose un Dieu créateur, tout-puissant, sachant toutes choses : omniscient pour qu'il puisse prévoir, tout-puissant pour qu'il agisse à son gré, créateur pour que rien ne limite sa puissance. Or, tout ce que dit Aristote sur la nature de l'être suprême est en contradiction manifeste avec cette idée. Le Dieu vraiment providentiel est un Dieu qui travaille, c'est un actif ouvrier sans cesse occupé à la réparation, à la perfection de son œuvre; tandis que le dieu d'Aristote, s'il a les yeux sans cesse ouverts, et jamais il ne s'endort : où serait sans cela, dit Aristote, son excellence et sa dignité? c'est sur lui-même, et sur lui uniquement, que porte son éternelle contemplation; la science de Dieu n'est plus qu'une conscience : à ce point de vue, en tant qu'être qui sait, Dieu, pour Aristote, n'est, et ne peut être que la pensée de la pensée.

Tels sont les éléments fondamentaux de la doctrine développée dans la Métaphysique; tel est du moins le sens général que nous avons cru saisir dans ce grand ouvrage. Mais cette doctrine, est-on en droit de l'attribuer à Aristote? Notre esquisse suppose ce qu'on a mis en question, à savoir, l'authenticité de la Métaphysique. Il convient donc d'apprécier les doutes qu'a fait naître l'examen, et de donner une idée d'une controverse à laquelle ont pris part des critiques célèbres, depuis Samuel Petit et Ménage, jusqu'à Brandis et à M. Cousin.

Il y a un passage de Strabon, et deux autres passages, l'un de Plutarque, l'autre de Suidas, dont on a tiré, relativement à l'histoire des œuvres d'Aristote, des conséquences qu'il nous est impossible d'admettre.

Malgré le respect profond dont nous faisons profession pour l'antiquité, nous en sommes encore à comprendre comment ces trois récits ont toute l'importance qu'on leur attribue. Ils nous paraissent, dans quelques parties, d'une invraisemblance parfaite, et, disons le mot, d'une véritable puérilité. Pour qu'on ne nous accuse pas de fausser à dessein le sens des termes, nous emprunterons à la savante préface mise par M. Barthélemy Saint-Hilaire en tête de la Politique, la traduction des deux premiers passages, et celle du passage de Suidas au livre de M. Michelet de Berlin.

Strabon, liv. XIII, page 608 : « C'est encore de Scepsis « qu'étaient les deux philosophes socratiques Éraste « et Coriscus, et le fils de ce dernier, Nélée, qui fut à la « fois disciple d'Aristote et de Théophraste. Nélée « hérita de la bibliothèque de Théophraste, où se trou- « vait aussi celle d'Aristote. Aristote l'avait léguée à « Théophraste, comme il lui confia la direction de son « école ; Aristote, à notre connaissance, est le premier « qui ait rassemblé des livres, et il apprit ainsi aux « rois d'Égypte à se composer une bibliothèque. Théo- « phraste transmit sa bibliothèque à Nélée, qui la fit « porter à Scepsis et la laissa à ses successeurs, gens « sans instruction, qui gardèrent les livres renfermés « sous clef et n'y donnèrent aucun soin. Plus tard, « quand on apprit avec quel empressement les rois « descendants d'Attale et maîtres de Scepsis, faisaient « rechercher les livres pour former la bibliothèque de « Pergame, les héritiers de Nélée enfouirent les leurs « dans un souterrain. L'humidité et les vers les y « avaient gâtés, lorsque, longtemps après, la famille

« de Nélée vendit à un prix fort élevé tous les livres
« d'Aristote et de Théophraste à Apellicon de Téos;
« mais Apellicon, plus bibliomane que philosophe,
« fit faire des copies *nouvelles* pour réparer tous les
« dommages que ces livres avaient soufferts. Les restau-
« rations qu'il fit ne furent pas heureuses (τὴν γραφὴν
« ἀναπληρῶν οὐκ εὖ), et ses éditions furent remplies de
« fautes. Ainsi les anciens Péripatéticiens, successeurs
« de Théophraste, n'ayant absolument que quelques-
« uns de ces ouvrages, et principalement les exotéri-
« ques, ne purent travailler sérieusement, et se bornè-
« rent à des déclamations philosophiques. Les péripa-
« téticiens postérieurs à la publication de ces ouvrages
« furent à même d'étudier mieux la philosophie et les
« idées d'Aristote; mais la multitude des fautes dont
« les livres étaient remplis les força souvent à s'en
« tenir à des conjectures. Rome contribua beaucoup
« encore à multiplier ces erreurs. Aussitôt après la
« mort d'Apellicon, Sylla, vainqueur d'Athènes, s'em-
« para de sa bibliothèque et la fit transporter à Rome,
« où le grammairien Tyrannion, admirateur d'Aris-
« tote, put, en gagnant le bibliothécaire, en faire
« usage, ainsi que quelques libraires qui employèrent
« de mauvais copistes et ne collationnèrent pas les
« textes, défaut ordinaire de tant d'autres livres qu'on
« fait transcrire soit à Rome, soit à Alexandrie, pour
« les vendre. »

Plutarque, vie de Sylla, chap. XXVI: « Sylla, parti
« d'Éphèse, aborda trois jours après au Pirée, et d'après
« des renseignements qu'on lui donna, il fit enlever
« pour son propre usage la bibliothèque d'Apellicon

« de Téos, où se trouvaient la plupart des livres d'A-
« ristote de Théophraste, qui généralement n'étaient
« pas encore bien connus. Cette bibliothèque fut
« transportée à Rome, et là, dit-on, le grammairien
« Tyraunion mit en ordre presque tous ces livres, et
« en laissa prendre des copies à Andronicus de Rhodes,
« qui les publia et composa les tables dont on se sert
« aujourd'hui. Les anciens Péripatéticiens ont été cer-
« tainement fort éclairés et fort érudits ; mais ils ne
« semblent avoir étudié les ouvrages d'Aristote et de
« Théophraste qu'en petit nombre et avec peu d'exac-
« titude, parce que l'héritage de Nélée de Scepsis, à
« qui Théophraste avait légué ces livres, était tombé
« dans les mains de gens peu instruits, incapables de
« l'apprécier.

Suidas dans son Lexique, au mot Σύλλας : « Le con-
« sul Sylla ayant levé l'ancre à Éphèse, et ayant abor-
« dé à Athènes, s'y arrêta pendant quelque temps ; il
« s'empara de la bibliothèque d'Apellicon de Téos
« qui s'y trouvait, et l'emporta. Elle renfermait la
« plupart de ceux des livres d'Aristote et de Théo-
« phraste qui, comme le dit Plutarque, n'étaient pas
« encore bien connus par la foule, mais parvinrent
« depuis à la connaissance des hommes. »

1° Nous n'avons pas besoin de remarquer que ce sont là, non pas trois témoignages, mais un seul, puisque Suidas abrège Plutarque, qui, sauf la mention du travail d'Andronicus qu'il ajoute de son chef, se contente de reproduire le récit de Strabon.

2° Strabon prête aux descendants de Nélée une conduite pour le moins fort bizarre. Ces gens grossiers,

qui ne faisaient rien d'une bibliothèque précieuse, la cachent dans un souterrain, alors qu'ils pouvaient la vendre chèrement aux rois de Pergame, ou s'acquérir leur faveur par un présent qui ne leur eût rien coûté! Il semble que les fils d'Attale étaient à même de se montrer aussi généreux que le bibliophile Apellicon.

3° Supposer que tout l'œuvre d'Aristote, ou presque tout, se trouvait uniquement dans la bibliothèque de Nélée, c'est-à-dire que rien n'en avait été publié, ni du vivant d'Aristote, ni par ses disciples immédiats, n'est-ce pas supposer une chose absurde en elle-même et contraire aux plus simples notions du bon sens? Aristote a enseigné toute sa vie, et ses ouvrages sont la plupart des résumés de cours (ἀκροάσεις), la Métaphysique elle-même; c'est-à-dire des ouvrages destinés aux disciples; c'est-à-dire des livres qui devaient paraître, dans ce public domestique au moins, à mesure qu'ils étaient composés, des livres que tous devaient avoir sans cesse sous les yeux.

4° La décadence de l'école d'Aristote après Théophraste s'explique suffisamment par le malheur des temps d'anarchie qui ont suivi la mort d'Alexandre, et par l'esprit de l'Alexandrie des Ptolémées, qui n'était point encore l'Alexandrie des premiers siècles chrétiens, et qui s'occupait beaucoup plus des poëtes que de la philosophie; sans qu'on ait besoin d'enterrer, pour ainsi dire, l'école péripatéticienne avec les livres du maître, dans le caveau de Scepsis.

5° Cette raison tout extérieure ne suffirait pas, même en supposant qu'Aristote et Théophraste n'eussent ja-

mais rien publié. Si Troie avait pu être sauvée, si l'école péripatéticienne, si une école avant tout spéculative avait pu fleurir, à cette époque où le repos de la Grèce était sans cesse en question, et où toute dignité avait disparu avec la liberté, où l'homme cherchait dans la philosophie un refuge contre le monde extérieur plutôt que la satisfaction de ce noble désir de connaissance dont parle si souvent Aristote, les germes semés pendant tant d'années d'enseignement et par Aristote et par son disciple, n'auraient point été stériles, et il y aurait eu une grande école péripatéticienne.

6° La conclusion de Strabon dépasse infiniment ses prémisses. Il ne dit même pas que ce fussent les autographes d'Aristote qui étaient tombés entre les mains de Nélée. Il semble plutôt dire le contraire, comme le fait remarquer M. Barthélemy. Apellicon fit faire des copies *nouvelles*. Le mot *nouvelles* n'indique-t-il pas des copies faites sur d'autres copies? En tout état de cause l'expression *copies nouvelles*, ἀντίγραφα καινά, va directement contre les conclusions de Strabon, et prouve une publication antérieure des écrits d'Aristote; et, quelque restreinte qu'ait été cette publication, quelque peu répandues qu'aient pu être les anciennes copies, il est contraire à toute raison de supposer qu'il n'en soit rien resté. Strabon ne le prétend même pas; mais il devait aller, pour être conséquent avec lui-même, jusqu'à nier que les Péripatéticiens eussent entre les mains aucun écrit d'Aristote ou de Théophraste.

7° Athénée, ou, suivant quelques critiques, son

abréviateur, contredit formellement, au début du Banquet des Sophistes, l'opinion de Strabon : « Nélée « hérita des livres d'Aristote [et de Théophraste] ; Pto- « lémée Philadelphe les lui acheta tous, et les trans- « porta, avec ceux qui venaient d'Athènes et de Rhodes, « dans Alexandrie. » *Deipnosoph.* I, 2. Nous ne pré- tendons pas qu'Athénée nie qu'Apellicon n'ait eu en sa possession les livres d'Aristote et de Théophraste, et que Sylla ne les ait fait transporter à Rome : il dit même dans un autre passage, V, 53, qu'Apellicon de Téos avait recueilli avidement les ouvrages de l'école péri- patéticienne, et particulièrement ceux d'Aristote ; mais il appuie, par son témoignage, notre opinion sur la publication fort ancienne des livres d'Aristote.

8° Il est certain, d'après l'aveu d'un grand nombre de commentateurs, que les ouvrages d'Aristote se trouvaient, de temps immémorial, dans la bibliothè- que d'Alexandrie; il résulte des travaux des critiques modernes, Schneider, Brandis, Stahr et quelques autres, qu'avant l'époque d'Apellicon de Téos, on avait cer- tainement connu, commenté, réfuté, un grand nom- bre d'écrits d'Aristote. On connaît d'ailleurs la fa- meuse lettre d'Alexandre à Aristote, où il reproche à son maître d'avoir publié ses livres acroamatiques, c'est- à-dire ces résumés de cours dont nous avons parlé tout à l'heure, et la réponse d'Aristote : authentiques ou non, ces lettres prouvent que dans l'opinion de Simplicius, *in Phys. procem.*, d'Aulu-Gelle, *Noct. att.* XX, 5, de Plutarque lui-même, *vie d'Alexandre* chap. VII, les ouvrages d'Aristote avaient été publiés, même ceux qui n'étaient destinés qu'à un public d'élite,

même les livres acroamatiques, ou ésotériques, parmi lesquels la Métaphysique tient, de l'aveu de tous, le premier rang.

Tout ce qu'on peut conclure du récit de Strabon, et de la circonstance que Plutarque y a ajoutée, c'est qu'avant le temps d'Apellicon et la publication faite par Tyrannion et Andronicus, les ouvrages d'Aristote étaient peu répandus, et que depuis ils le furent davantage. Cela est conforme au témoignage des contemporains, et Cicéron atteste, au début des Topiques, que, de son temps, les écrits d'Aristote sont peu familiers aux philosophes eux-mêmes. Peut-être parmi ces ouvrages dont les deux critiques répandirent des copies, y en avait-il quelques-uns d'inédits; il ne paraît pas toutefois qu'aucun des grands ouvrages ait été dans ce cas. Les commentateurs qui ont si longuement écrit sur la Métaphysique, sur la Physique, sur les Analytiques, etc., auraient certainement noté des faits aussi dignes de remarque. Or, on ne trouve rien de pareil dans les livres d'Alexandre d'Aphrodisée, d'Ammonius, de Simplicius, de Philopon.

Le travail critique de Tyrannion ne paraît pas avoir été d'une grande importance, puisqu'il n'excita pas même l'attention de Cicéron, son contemporain et son ami. Celui d'Andronicus consista, suivant toute probabilité, dans ces tables dont parle Plutarque (πίνακας), dans une classification plus rigoureuse des écrits d'Aristote, dans quelques dissertations sur l'authenticité de quelques-uns de ces écrits. Il réunit les traités qui se rapportaient aux mêmes matières, il en

fit des πραγματεῖαι, des corps de doctrines, d'un côté le système de Logique, de l'autre le système de Physique, etc.

Il est généralement admis que le nom de Métaphysique, Μετὰ τὰ φυσικά, n'est pas celui qu'Aristote avait donné à son ouvrage. On fonde cette probabilité sur ce qu'Aristote ne nomme nulle part Μετὰ τὰ φυσικά la science dont il traite : et en effet, les noms sous lesquels il la désigne n'ont rien de commun avec cette expression ; c'est d'abord le mot *Sagesse*, puis *Philosophie première*, puis *Science de la vérité*, puis *Science de l'être en tant qu'être*, enfin *Théologie*. Μετὰ τὰ φυσικά signifie *après la Physique* ; non pas dans l'ordre de la science, car ce qui vient immédiatement après la Physique, selon Aristote, ce sont les Mathématiques ; mais par la place où le traité de l'Être a été rangé d'abord dans la collection des ouvrages d'Aristote. Après tous les ouvrages sur la nature, après la Physique, après l'histoire des animaux, après les autres traités analogues, c'est encore la place que la Métaphysique occupe aujourd'hui. Alexandre d'Aphrodisée, le plus ancien, le plus savant et le plus sûr des commentateurs de la Métaphysique, dit même formellement que telle est l'origine du mot Métaphysique : Μετὰ τὰ φυσικὰ.... τῷ τῇ τάξει μετ' ἐκείνην εἶναι πρὸς ἡμᾶς [1]. Quant au mot Μεταφυσικά, que l'on trouve chez quelques écrivains des bas siècles, au lieu de Μετὰ τὰ φυσικά, ce n'est qu'une corruption, une crase, comme on en voit un grand nombre dans toutes

[1] Brandis, *Scholia in Aristotelem*, εἰς τὸ B, p. 603.

les langues, et qu'amène naturellement l'usage.

Andronicus passe, dans l'opinion commune, pour l'inventeur du nom que porte aujourd'hui encore le livre d'Aristote. La Métaphysique aurait été une de ses πραγματεῖαι, la collection des écrits d'Aristote sur la philosophie première, et c'est lui qui, ne sachant que faire de cette collection, l'aurait rangée après la Physique. Mais on peut élever contre cette opinion sur l'invention du nom de la Métaphysique par Andronicus, des objections de plus d'une sorte, et qui nous semblent péremptoires.

1° La dénomination Μετὰ τὰ φυσικά, comme le remarque M. Ravaisson, présente un caractère d'antique simplicité qui n'était pas dans les habitudes des commentateurs grecs du temps d'Auguste.

2° On trouve dans une note grecque imprimée à la suite du fragment de la Métaphysique de Théophraste, le titre d'un ouvrage composé par Nicolas de Damas, contemporain d'Hérode et d'Auguste, ainsi conçu : Θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ φυσικά. Si le mot eût été aussi récent qu'on le suppose, Nicolas de Damas n'aurait-il pas choisi de préférence l'ancienne dénomination, et, au lieu d'intituler son livre : Commentaire sur la Métaphysique, ne l'aurait-il pas appelé, pour se faire comprendre : Commentaire sur la Théologie, sur la philosophie première, ou quel qu'eût été le nom primitif de la Métaphysique ?

3° Il n'est nulle part fait mention chez les anciens de l'invention du titre de la Métaphysique par Andronicus. Or, il semble que ce fait eût été le premier sujet de remarque des commentateurs d'Aristote.

4° Ammonius attribue formellement à Aristote le titre de l'ouvrage : ἅπερ οὕτω τα Μετὰ τὰ φυσικὰ προσηγόρευσεν[1].

5° On a contesté la valeur du témoignage d'Ammonius, mais sans pouvoir lui opposer autre chose que des fins de non-recevoir assez arbitraires. On peut l'appuyer aujourd'hui d'une imposante autorité. Alexandre d'Aphrodisée dit absolument la même chose qu'Ammonius : Ἡ μὲν ἐπιζητουμένη νῦν αὐτή ἐστιν ἡ σοφία τε καὶ θεολογική, ἣν καὶ Μετὰ τὰ φυσικὰ ἐπιγράφει[2]....

Il est probable que si l'opinion d'Alexandre eût été connue des critiques, ils se fussent épargné les longues discussions auxquelles ils se sont livrés sur le point en litige. Rien ne saurait prévaloir, quand il s'agit de l'histoire de la Métaphysique, contre le sentiment d'Alexandre d'Aphrodisée. Mais Alexandre n'a été connu, jusqu'en 1836, que par la traduction latine de Sepulveda, où ce passage est un peu altéré. Sepulveda exprime seulement le fait : ce livre s'appelle Métaphysique, *Metaphysica inscribitur*[3], tandis que pour être exact il fallait *Metaphysica inscribit.* La seule objection qu'on puisse faire, c'est, nous le répétons, qu'Aristote ne nomme pas Métaphysique, la science dont il traite. Cette objection, spécieuse avec le mot français Métaphysique, ou même avec le mot latin *Metaphysica*, tombe d'elle-même si l'on songe à la signification tout extérieure de Μετὰ τὰ φυσικά.

Ainsi acquiert un nouveau degré de probabilité l'opinion émise à ce sujet par M. Ravaisson : et une

[1] *In Categor.*, p. 6.
[2] *Schol. in Arist.*, loc laud.
[3] Ed. de Venise, 1561, in-fol., p. 54.

grande probabilité c'est, en ces matières, à peu près toute la certitude possible. La Métaphysique, selon ce critique distingué, a reçu son nom d'Aristote, ou, tout au moins, c'est parmi ses disciples immédiats qu'il faut aller chercher l'auteur du titre sous lequel l'ouvrage est connu depuis tant de siècles[1].

Voyons maintenant si la Métaphysique est, comme on l'a tant répété, une collection d'écrits sur la philosophie première, une compilation aristotélique.

Diogène de Laërte qui vécut, à ce qu'il paraît, dans la seconde moitié du troisième siècle de notre ère, donne un catalogue des écrits d'Aristote[2]. Dans ce catalogue la Métaphysique n'est point mentionnée. La conclusion légitime, c'était que ce compilateur l'avait omise par ignorance. On a mieux aimé conclure que la Métaphysique n'existait pas, sinon de son temps, au moins du temps des auteurs d'après lesquels il écrivait ; et, comme dans son catalogue d'autres écrits sont cités, qui n'existent plus parmi les œuvres d'Aristote, on s'est demandé si l'un de ces livres perdus, ou plusieurs de ces livres, n'étaient pas notre Métaphysique.

La Métaphysique, suivant Titze[3], correspond aux Ἄτακτα δεκαδύο mentionnés par Diogène ; suivant Trendelenburg[4] aux Ἐξηγημένα κατὰ γένος τέτταρα καὶ δέκα. Mais,

[1] *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 40.

[2] Liv. V, 2-27.

[3] *De Aristotelis operum serie et distinctione*, p. 70 : Lips. 1826, in-8.

[4] *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, p. 10. Lips., 1826, in-8.

comme le fait observer M. Ravaisson[1], outre que ces titres ne s'appliquent guère à la Métaphysique, ni le nombre XII des livres ἄτακτα ne convient à l'ouvrage d'Aristote, ni le nombre XIV des ἐξηγημένα. La Métaphysique, pour les Grecs, avait XIII livres; notre livre deuxième n'était pour eux qu'une sorte d'appendice du livre premier : ils l'appellent A τὸ ἔλαττον, et non B; B est notre troisième livre.

Samuel Petit, dans ses Miscellanées[2], regarde le περὶ φιλοσοφίας cité par Diogène, comme correspondant aux trois derniers livres de la Métaphysique. Ménage adopta l'opinion de Petit[3]. M. Michelet de Berlin la reproduisit dans son mémoire, avec de nouveaux développements[4]. Suivant Petit, Ménage et M. Michelet, les trois livres du περὶ φιλοσοφίας sont les XIII[e], XIV[e] et XII[e], dans cet ordre. Mais Buhle[5] retrouve le περὶ φιλ. dans les livres IV, VI et VII; XIII et XIV; et XII; Titze dans les livres I, XI et XII. Cette diversité d'opinion entre des hommes tels que ceux que nous venons de nommer, suffirait à elle seule pour nous faire conclure qu'il n'y a rien de commun entre le περὶ φιλοσ. et la Métaphysique, au moins pour la forme; car il est probable que le fond des idées devait avoir un grand rapport avec la doctrine exposée dans la Métaphysique. Mais nous pouvons alléguer d'autres preuves.

[1] *Essai sur la Mét.*, t. I, p. 43-44.
[2] Liv. IV, 9 : *De metaph., libr. Aristot. ordine*, p. 34-52.
[3] Ad Diog., V, 22, p. 192-93.
[4] *Examen critique de la Mét.*, p. 28 sqq.
[5] *De libris Aristot. deperditis in comment. Gotting.*, t. XV.

Le περὶ φιλοσοφίας est mentionné deux fois par Aristote : dans le traité de l'Ame[1] à propos de la composition de *l'animal en soi* d'après les Pythagoriciens, et dans la Physique[2] pour la distinction des deux sortes de causes finales. Or, dans toute la Métaphysique il n'est fait aucune mention de l'αὐτοζῷον des Pythagoriciens ; et, si l'on trouve dans plusieurs passages quelque chose qui ressemble à une distinction entre les causes finales, cette distinction est si vague, si peu explicite, qu'on ne comprend pas comment Aristote y eût renvoyé le lecteur.

Cicéron, par la bouche d'un des interlocuteurs de ses dialogues sur la Nature des dieux[3], attribue à Aristote, dans le troisième livre du *De Philosophia*, une opinion sur la divinité qu'on a regardée comme identique à celle qu'Aristote développe dans le XII[e] livre de la Métaphysique. Nous ne nions pas qu'une partie de ce que l'épicurien Velleius, c'est le nom du personnage de Cicéron, regarde comme l'opinion d'Aristote, n'ait une grande analogie avec ce qu'on trouve dans le XII[e] livre ; mais malgré toute notre bonne volonté, nous ne saurions voir dans ce livre aucune trace de doctrines comme celles-ci : « .. mundum ipsum Deum dicit esse ;.. cœli ardorem Deum esse dicit... »

Diogène de Laërte dit, dans sa préface, qu'Aristote, au premier livre du περὶ φιλοσοφίας, attribuait aux Mages une antiquité plus grande que celle des Égyp-

[1] Liv. I, 2. édit. de Bekker, p. 404.
[2] Liv. II, 2. Bekk., p. 415.
[3] De Nat. Deor. I, 13.

tiens, et faisait mention des deux principes des Mages, Jupiter ou Oromaze, Pluton ou Arimane. Or, tout ce qu'on trouve sur les Mages, dans la Métaphysique, c'est qu'ils prenaient pour principe l'être premier et excellent [1].

Alexandre d'Aphrodisée, vers la fin de son commentaire sur le premier livre, renvoie, pour l'explication de la théorie platonicienne des êtres mathématiques, au traité περὶ φιλοσοφίας, comme à un ouvrage différent de celui qu'il commentait : or, Alexandre a écrit sur tous les livres de la Métaphysique. Enfin les commentateurs postérieurs à Alexandre, et Alexandre lui-même citent, à propos du XIII[e] livre de la Métaphysique [2], le περὶ φιλοσοφίας, preuve certaine que cet écrit n'était point identique aux trois derniers livres, ni même à aucun autre dans la Métaphysique.

De ces arguments, et de quelques autres, et surtout d'un passage du livre de la philosophie cité textuellement dans le commentaire de Simplicius sur le *De Cœlo*, et qui contient une démonstration de la nécessité d'un premier principe, fort différente de ce qu'on trouve au XII[e] livre de la Métaphysique, et qui semble empruntée au deuxième livre de la *République* de Platon, suivant la remarque de Simplicius lui-même ; de toutes ces preuves, disons-nous, M. Ravaisson a donc pu conclure, et avec raison, ce semble, que si le περὶ φιλοσοφίας se retrouve dans la Métaphysique, c'est sous une autre forme, et avec une remarquable modification, et qu'on eût, de l'un à l'autre ou-

[1] Métaph., liv. XIV, 4.
[2] *Brandis, De perditis Aristot.*, p. 43.

vrage, suivi la marche et mesuré le progrès de l'Aristotélisme [1].

Diogène de Laërte fait mention d'un traité περὶ τἀγαθοῦ en trois livres, qui semble identique au περὶ φιλοσοφίας. Muret [2], Brandis [3], M. Michelet de Berlin [4], ont adopté cette opinion, et lui ont donné une grande probabilité. Simplicius, à propos du passage du *De Anima* [5], où Aristote renvoie au περὶ φιλ. fait cette remarque : περὶ φιλοσοφίας μὲν νῦν λέγει τὰ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ.... C'est bien là une identification véritable, et rien ne s'oppose à ce que le même livre ait porté à la fois les deux noms ainsi : περὶ φιλοσοφίας ἢ περὶ τἀγαθοῦ. Le περὶ τἀγαθοῦ n'est donc pas identique aux trois derniers livres. Outre les arguments que nous avons allégués à propos du περὶ φιλοσοφίας, en voici un autre qui nous paraît péremptoire. Aristote, au livre IV de la Métaphysique, dit, selon les anciens éditeurs τεθεώρηται, et selon Brandis p. 62, et Bekker p. 1004, τεθεωρήσθω δ' ἡμῖν ἐν τῇ ἐκλόγῃ τῶν ἐναντίων, en parlant de la réduction des contraires. Alexandre d'Aphrodisée [6], qui avait sous les yeux la leçon τεθεώρηται, pense qu'Aristote, par le temps passé du verbe, nous renvoie au deuxième livre du περὶ τἀγαθοῦ, où se trouvait la réduction des contraires à l'unité et à la pluralité. Or, dans l'hypothèse de l'identité, la leçon τεθεώρηται est une absurdité, et la remarque d'Alexandre

[1] *Essai sur la Mét.*, t. I, p. 68.
[2] *Varia*, VII, 21.
[3] *De perdit. Arist.*, p. 7.
[4] *Examen crit.*, p. 54.
[5] *De anima*, I, 2. Bekk., p. 404.
[6] *Schol. in Arist.*, p. 642. Sepulv., p. 87.

un non-sens. Du reste le περὶ τἀγαθοῦ est si peu identique aux trois derniers livres de la Métaphysique, que dans tout le treizième et dans le quatorzième, excepté au dernier chapitre de tout l'ouvrage, il n'est pas même question du bien, c'est-à-dire de ce qui devait être le véritable, l'unique sujet du traité en question.

Le περὶ εἰδῶν, en deux livres, devait être un traité spécial entièrement distinct par son objet du περὶ φιλοσοφίας. Si l'on en juge par ce qu'en dit Alexandre d'Aphrodisée à la fin de son commentaire, il s'agissait dans ce traité, mais avec plus de développement que dans le premier livre de la Métaphysique, et même que dans les deux derniers, des doctrines de Pythagore et de Platon, qu'Aristote rapproche toujours les unes des autres. On ne peut donc pas l'identifier non plus avec les deux derniers livres de la Métaphysique. Alexandre dit formellement que le περὶ τῶν εἰδῶν est un ouvrage à part, un ouvrage distinct des deux derniers livres, et en dehors de la Métaphysique... τὰ περὶ τῶν εἰδῶν γραφέντα αὐτῷ δύο βιβλία, ἀλλὰ ὄντα παρὰ τὰ M καὶ N, καὶ ἐκτὸς τῆς Μετὰ τὰ Φυσικὰ συντάξεως[1]. Syrianus, in Métaph. XIV, *sub fin.*, et Philopon, fol. 67, b., répètent la même chose qu'Alexandre. Tous les efforts de M. Michelet pour maintenir son opinion sur l'identité du XIII[e] et du XIV[e] avec le περὶ εἰδῶν, ne sauraient prévaloir contre de pareils témoignages; et tout ce qu'il dépense de science ingénieuse pour concilier l'opinion des commentateurs avec la sienne[2], témoigne pour nous, de leur radicale

[1] *Schol. in Aristot.*, p. 833.
[2] *Examen crit.*, p. 66 sqq.

incomptabilité. Mais M. Michelet n'a pas connu le passage d'Alexandre; et M. Ravaisson qui l'a cité, d'après les manuscrits de la Bibliothèque royale, affaiblit considérablement son autorité. Selon lui, la fin du commentaire de la Métaphysique attribué à Alexandre d'Aphrodisée, est de Michel d'Éphèse : opinion que nous sommes loin de partager, car nous maintenons l'authenticité intégrale du commentaire[1].

Diogène de Laërte mentionne encore d'autres traités qu'on a essayé d'identifier avec d'autres parties de la Métaphysique : mais ce ne sont-là que des hypothèses purement gratuites, et qui ne prouveraient pas, fussent-elles fondées, que la Métaphysique soit une collection d'ouvrages aristotéliques. « S'il était vrai, « remarque M. Ravaisson, que le περὶ ἀρχῶν dût être « identifié avec les Ier et IIIe livres, le περὶ ἐπιστημῶν « avec le IIe et le IVe, le περὶ ἐπιστήμης avec le XIe, « le περὶ ὕλης et le περὶ ἐνεργείας avec le VIIIe et le IXe[2], « il ne s'ensuivrait pas que ces titres fussent « les titres primitifs; ce ne seraient, selon nous, « que des noms donnés à des parties détachées « d'un tout »[3]. Ce qui justifie cette opinion, c'est que plusieurs livres de la Métaphysique, tels que le IIIe et le Ve ont des noms séparés; Aristote les appelle lui-même, l'un le livre *des difficultés*, ἀπορήματα, l'autre le livre *des acceptions diverses*, περὶ τῶν ποσαχῶς, ou π. τ. π. λεγομένων. Ces noms passèrent dans l'usage

[1] Voyez à la fin du volume, *notes*, *liv. VI*.
[2] Samuel Petit, *Miscellan.*, IV, 9.
[3] *Essai*, t. I, p. 76.

commun, ainsi qu'on le voit chez les commentateurs; ce qui n'empêche non plus les livres en question d'être des parties intégrantes et essentielles de la Métaphysique, que les noms mis en tête des livres de l'Iliade par les Rapsodes, n'empêchent que le Dénombrement, que la Dolonie ne puissent pas être séparés du poème.

Que si nous récapitulons ce qui précède, nous sommes fondés à conclure, ce semble; 1° Si Andronicus a mis en ordre les différents traités d'Aristote qui avaient rapport à la philosophie première, la Métaphysique n'est point cette collection; elle n'était qu'une partie de la collection, et formait à elle seule un tout *sui generis*, un ouvrage original. 2° Si la Métaphysique a quelque chose de commun avec les traités mentionnés par Diogène de Laërte, c'est, ou bien que ces traités y ont été fondus par Aristote, ou bien que ces traités n'avaient qu'une existence nominale, et n'étaient en réalité que des portions de la Métaphysique ayant un nom particulier.

La Métaphysique n'est donc point le résultat d'un travail matériel, pour ainsi dire, de Scoliastes et de commentateurs. « Un pareil ouvrage philosophique, « dit M. Cousin [1], ne peut appartenir qu'au grand « philosophe; et comme ce n'est ni Lycurgue, ni Pi« sistrate, qui ont fait l'Iliade avec des rapsodies « d'Homère; de même, ce n'est point Andronicus qui « a composé l'Iliade de la philosophie, même avec des « morceaux d'Aristote. » Nous allons plus loin. Nous

[1] *Rapport sur le concours*, etc., p. 71.

ne partageons même pas l'opinion de Michelet sur la manière dont Aristote a composé la Métaphysique. Suivant cet habile critique, Aristote aurait publié d'abord séparément un certain nombre de traités relatifs à la philosophie première, puis il les aurait réunis, aurait rempli les intervalles, mis une introduction; et ce corps grossissant peu à peu, après quatre publications ou rédactions augmentées, la Métaphysique aurait paru telle que nous la possédons aujourd'hui. La base de l'ouvrage aurait été le περὶ φιλοσοφίας[1]. Ce système, qui peut s'appliquer à l'*Organon*, est-il vrai relativement à la Métaphysique? Il nous semble trop ingénieux pour rendre un compte exact de la nature. Surtout, il est difficile de comprendre que telle ait été la manière habituelle de composer d'Aristote; et c'est ainsi, suivant M. Michelet, qu'il aurait écrit la Physique, la Morale à Nicomaque[2]. Ce n'est pas de cette façon que se passent les choses. La vie dans un livre vient d'une pensée primitive et d'ensemble: *le tout est antérieur à la partie*, disait Aristote; cela est vrai particulièrement pour les ouvrages de l'esprit. Réunis par Aristote, ou réunis par Andronicus, les écrits métaphysiques non refaits, non refondus, n'eussent été toujours qu'une collection, un centon, un livre disparate, sans unité de forme ni même de pensée: où serait alors cette belle harmonie que M. Michelet a si bien mise en lumière?

Il y a, ce semble, une explication plus vraisemblable, parce qu'elle est plus simple, des irrégularités,

[1] *Examen*, etc., p. 216 sqq.

[2] Page 205 sqq.

des répétitions, des dissonances, qu'on ne saurait s'empêcher de reconnaître dans la Métaphysique. La Métaphysique d'Aristote est un traité de doctrine intérieure; c'est, par excellence, le livre *ésotérique*, comme on parlait dans l'école péripatéticienne, c'est-à-dire un de ces ouvrages qui supposaient dans le lecteur la connaissance de l'enseignement plus détaillé du maître. C'est un résumé de cours sur la philosophie première, il n'y a pas à en douter. Si la Métaphysique ne porte pas comme la Physique le titre d'ἀκρόασις, ce n'est pas que ce titre ne lui convienne point. Dans le peu de mots qu'Aristote y consacre à la méthode, on trouve ces expressions caractéristiques : αἱ δ' ἀκροάσεις κατὰ τὰ ἔθη συμβαίνουσι[1], et ailleurs : δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν[2]. C'était donc à des auditeurs que s'adressait Aristote. Or, tout le monde sait comment et pourquoi le professeur, tout en restant fidèle à sa pensée première, est nécessairement entraîné à des digressions, à des répétitions, à des développements qui sont loin de nuire à la clarté de l'enseignement, comme ils nuiraient à la clarté d'un livre. Et si le livre qui sort de l'enseignement n'est qu'un résumé, quelque soin que l'auteur y mette, le livre se sentira toujours de son origine. On peut admettre du reste que d'un premier enseignement sur la philosophie première ne soit sortie d'abord qu'une ébauche de Métaphysique, le περὶ φιλοσοφίας, si l'on veut. Nouvel enseignement, nouveau livre : et ainsi de suite, nous y consentons, jusqu'aux quatre rédactions succes-

[1] Métaph., liv. II, 3. Brand., p. 39.
[2] *Id.*, IV, 3, p. 66.

sives de M. Michelet. Mais M. Michelet fait passer d'une rédaction à l'autre le fond avec la forme, et le livre s'accroît par juxtaposition : nous pensons que le fond seul persiste, et même une partie seulement du fond, car d'un cours à l'autre, un esprit comme celui d'Aristote ne demeurait pas stationnaire. La Métaphysique s'est formée, qu'on nous passe le terme, par intussusception.

Il ne nous reste plus, pour avoir résolu les principales difficultés soulevées à propos de la Métaphysique, qu'à dire quelques mots de l'authenticité et de l'ordre des livres de l'ouvrage. Y a-t-il dans la Métaphysique, telle que nous la possédons aujourd'hui, des interpolations, des parties non authentiques? Y a-t-il dans la disposition actuelle des parties quelque désordre qu'on puisse réparer ?

Alexandre d'Aphrodisée[1] donnerait à entendre que quelques-uns suspectaient l'authenticité du premier livre, car il la démontre par un passage du III[e] livre, où Aristote renvoie à ce qu'il a dit plus haut sur la doctrine des idées. Syrianus[2] fait la même démonstration, à propos du même passage du III[e] livre. Asclépius nous apprend qu'on attribuait la composition du I[er] livre à un certain *Pasiclès, fils de Boëthus, le frère d'Eudème qui avait été l'ami d'Aristote*[3]. On ne comprend pas qu'il ait jamais pu y avoir aucun doute sur l'authenticité de ce livre. C'est le plus parfait de toute la Métaphysique, c'est le plus bel écrit d'Aristote, c'est

[1] *Schol. in Arist.*, p. 616. Sepulv., p. 64.
[2] *In Metaph.*, III, fol. 17, a, traduction de Jérôme Bagolini.
[3] *Scholia in Aristot.*, p. 520.

un chef-d'œuvre qui n'a rien d'analogue dans l'antiquité : là est Aristote tout entier avec toute sa force, tout son génie, ou il n'est nulle part. Ce serait une faiblesse que de chercher à donner d'autres preuves. Il n'y a pas d'écrits anonymes de cette taille-là dans le monde.

Jean Philopon rapporte à Pasiclès, qu'il appelle *fils de Bonæus*, le IIe livre, α ἔλαττον. Une note marginale de la plupart des manuscrits de Bekker[1] appuie cette opinion, mais rétablit le véritable nom du père de Pasiclès, Boëthus frère d'Eudème. Il est tout aussi impossible, quelque défaut d'agencement qu'on trouve dans le IIe livre, d'y méconnaître la main d'Aristote, que dans le livre premier. Le premier chapitre et le dernier sont d'une grande beauté de pensée et de forme, et le deuxième est d'une concision, d'une profondeur, et en même temps d'une élégance austère qui n'appartient qu'à l'auteur de la Métaphysique.

Il n'y a pas plus de raison pour enlever à Aristote le Ve livre, qui aurait été attaqué comme apocryphe, à ce que nous apprend Alexandre d'Aphrodisée.

Que les traductions arabes dont se servit Averroès n'aient contenu ni le XIe livre, ni le XIIIe, ni le XIVe, cela ne prouve rien contre l'authenticité de ces livres. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les traducteurs arabes n'aient eu que des manuscrits incomplets[2]. Saint Thomas lui-même ne connaît pas les deux derniers livres de la Métaphysique, tandis qu'Albert-le-

[1] *Aristoteles, græce, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, p. 993.
[2] Voyez plus loin.

Grand, son contemporain, les a commentés; et, à la même époque où Bessarion donne une traduction complète de la Métaphysique, Argyropule ne traduit que les douze premiers livres.

Mais si, dans la Métaphysique, il est impossible de retrouver la trace d'une autre main que celle d'Aristote, n'y a-t-il pas une autre sorte d'interpolation, l'introduction par exemple, dans la philosophie première, de morceaux appartenant à d'autres traités du philosophe ? Quelques critiques ont répondu affirmativement. M. Ravaisson donne, d'après un manuscrit de la Bibliothèque royale, un passage d'Asclépius qui semble autoriser cette conclusion[1]. Aristote, suivant Asclépius, n'aurait pas achevé son ouvrage; surpris par la mort, il l'aurait légué à Eudème, qui serait mort aussi sans l'achever ; et les héritiers d'Eudème auraient comblé les lacunes, en puisant dans d'autres ouvrages d'Aristote, et en raccordant le tout du mieux qu'ils pouvaient. Le commentaire d'Asclépius est aujourd'hui publié[2], du moins ce qu'il y a de plus important dans ce commentaire, et on peut voir ce qui a motivé cette opinion, apprécier la valeur des motifs. Le chapitre deuxième du livre cinquième de la Métaphysique est mot à mot la transcription du huitième du livre deuxième de la Physique. Au lieu de se demander si cela n'était pas parfaitement naturel, et si, donnant toutes les acceptions du mot *cause*, qu'il avait

[1] *Essai*, t. I, p. 34.

[2] Le passage cité par M. Ravaisson, et avant lui, mais avec des fautes graves, par Sainte-Croix (Magas. encycl., V^e^ année, p. 367), fait partie de l'introduction d'Asclépius. *Schol. in Aristot.*, p. 519-520.

déterminées dans un autre ouvrage, Aristote n'a pas été conduit à se transcrire lui-même, Asclépius y voit une interpolation [1], et répète presque dans les mêmes termes ce qu'il avait dit déjà dans le passage cité par M. Ravaisson, moins affirmativement toutefois, car ce n'est plus lui-même qui prononce, il rapporte l'opinion des autres : Ἔλεγον γὰρ ὅτι τινὰ παραπώλοντο, καὶ μὴ δυνηθέντες μιμήσασθαι ἐκ τῶν αὐτοῦ ἐφήρμοσαν. Si tous les arguments qu'on faisait valoir en faveur de cette opinion, étaient de la force de celui-là, on s'explique aisément pourquoi les autres commentateurs se sont mis peu en peine d'y répondre.

On a cherché à faire rentrer le premier livre dans la classe des livres Physiques. Nous n'essaierons pas plus de démontrer que le premier livre appartient à la Métaphysique, que nous n'avons essayé de démontrer qu'il était l'œuvre d'Aristote.

Nous n'avons pas pu nous rendre aux spécieuses raisons de M. Ravaisson fait valoir pour reléguer, non plus le premier, mais le deuxième livre, dans la πραγματεία φυσική. L'ἄλφα ἔλαττον n'est pas un livre, à proprement parler, c'est un appendice du premier livre; mais cet appendice, on ne peut l'en séparer sans dommage, et sans mutiler l'œuvre d'Aristote. Aristote vient d'examiner longuement les doctrines de ses devanciers, et il prouve, en général, qu'on doit au passé respect et reconnaissance ; il vient d'énumérer les quatre principes premiers, et il prouve qu'il y a nécessairement des principes premiers ; enfin il vient

[1] *Schol. in Arist.*, p. 589.

d'employer une méthode de démonstration qui est propre à la science dont il traite, et il se justifie en entourant d'une vive lumière le grand principe qui domine toutes les recherches scientifiques : connaître avant tout quel mode de démonstration convient à chaque objet particulier. Or, c'est-là tout le deuxième livre de la Métaphysique. Que si, dans l'avant-dernière phrase du livre et dans la dernière, il est question de Physique, qui ne voit que c'est tout simplement un exemple particulier à l'appui de la théorie générale? Aristote emploie le mot Physique, comme il eût pu, *mutatis mutandis*, employer le mot Médecine, ou tout autre : « On ne doit pas exiger en tout « la rigueur mathématique, mais seulement quand « il s'agit d'objets immatériels. Aussi la méthode ma- « thématique n'est-elle pas celle des physiciens, etc. « (Voyez p. 65). » On ne saurait nier qu'entre les parties de l'α ἔλαττον il n'y a pas une liaison très intime ; mais c'est-là une raison de plus pour le considérer, ainsi que nous faisons, comme un appendice.

Quant à l'argument tiré de ce que le deuxième livre interrompt le passage naturel du premier livre au troisième, il tombe de lui-même devant cette considération. On remarque, il est vrai, qu'Averroès place le II[e] livre avant le I[er]. C'est que dans les traductions arabes la Métaphysique n'avait pas de commencement : les traductions arabes-latines compulsées par le savant M. Jourdain[1] ne commencent qu'aux deux tiers du cinquième

[1] *Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote*, p. 11. — M. Jourdain attribue ce défaut à un dessein prémédité :

chapitre ; les généralités de l'α ἔλαττον ont pu paraître au grand commentateur une sorte de commencement.

Pour en finir avec le deuxième livre, nous demanderons qu'on explique, autrement que par le motif que nous venons d'indiquer, pourquoi l'α ἔλαττον se nomme α ἔλαττον, et non B, tandis que le VIe livre, lequel n'a guère plus d'étendue, se nomme E, et non pas β ἔλαττον ; qu'on trouve en un mot la cause rationnelle de la tradition que nous ont léguée les commentateurs grecs.

Il est aussi clair du reste que le premier livre de la Métaphysique est le commencement de la Métaphysique, qu'il est clair que ce livre est d'Aristote et qu'il fait partie de la Métaphysique. Aussi n'est-ce pas à titre de commencement que M. Ravaisson place le Ve livre avant le premier. Le περὶ τῶν ποσαχῶς, suivant M. Ravaisson, est en dehors de la Métaphysique, mais la Métaphysique le suppose ; c'est un traité préliminaire. Cette hypothèse, que n'appuie aucun fait sérieux et précis, et que l'auteur a lui-même considérablement affaiblie : « Il se pourrait, dit-il, qu'Aristote eût voulu placer l'explication des termes scientifiques immédiatement après l'*Introduction*, avant « d'entrer dans les profondeurs de son sujet[1] ; » cette

« Les Arabes pensaient que la première partie du livre premier de la « Métaphysique était l'œuvre de Théophraste, et d'après cette idée ils « ne l'ont pas traduite. » Cette supposition est inadmissible ; c'eût été une véritable folie chez les traducteurs. Commençant à ces mots : « Voici « le résultat de ce que nous avons dit, » le livre premier est un non-sens. Évidemment l'omission a été forcée. Voyez plus bas ce que c'était que les traductions arabes d'Aristote.

[1] *Essai*, t. I, p. 89.

hypothèse n'est-elle pas en contradiction avec les faits mêmes? Une trompeuse analogie a seule pu y conduire le savant critique que nous combattons. Dans les livres de Mathématiques, on place les définitions en tête. Mais il ne s'agit pas ici de définitions mathématiques. Nous avons expliqué plus haut ce que c'était que les définitions du περὶ τῶν ποσαχῶς, leur rôle dans la Métaphysique, et comment Aristote après avoir dit : *définissez*, avait donné l'exemple avec le précepte. La vérité est dans l'autre supposition, que M. Ravaisson ne présente que sous la forme dubitative.

Le XI[e] livre embarrasse étrangement les critiques. On trouve qu'il rompt l'enchaînement, qu'il est un hors-d'œuvre. On ne le conserve à sa place, que parce qu'il fait certainement partie des livres Métaphysiques et qu'on ne sait où le placer ailleurs. Et c'est l'extrémité où on se trouve réduit, si on le sépare du XII[e], comme ont fait Samuel Petit, Buhle, Titze, M. Ravaisson, et M. Michelet lui-même, l'ingénieux restaurateur de l'unité de la Métaphysique : on ne comprend pas bien comment le XI[e] livre pourrait être une introduction aux livres XIII et XIV; il n'y a en réalité rien de commun entre eux, ou plutôt il y a entre eux un abîme. Du Val l'avait vivement senti, alors que, tout en plaçant le douzième à la fin de l'ouvrage, il ne le séparait pas du XI[e], et les transportait à la fois tous les deux[1].

Le XI[e] livre se compose de deux parties distinctes, mais non séparées, un résumé de la doctrine ontolo-

[1] *Synopsis analytica doctrinæ peripateticæ*, part. II[e], p. 85-86, dans l'édition de 1629.

gique exposée dans les premiers livres de la Métaphysique, et une théorie du mouvement. « Le point « auquel sont arrivées les recherches d'Aristote, dit « M. Cousin, est la nature de l'être absolu, du principe « unique et premier, de la cause unique et première, « c'est-à-dire de Dieu. Mais avant d'entrer dans cette « recherche difficile et de pénétrer en quelque sorte « dans le sanctuaire de l'être, il faut ici faire une sta-« tion et récapituler les résultats obtenus ; car le rap-« prochement de tous ces résultats est déjà un pro-« grès, le point de départ et la garantie de progrès « nouveaux. Tel est le but du XI[e] livre, qui peut être « regardé comme une introduction à la Théologie [1].» Or, la Théologie est tout entière, est uniquement dans le livre XII[e].

Cette conclusion que M. Cousin tire de l'examen de la première partie du XI[e] livre, sort avec bien plus d'évidence encore de l'examen de la seconde partie.

La question fondamentale, suivant Aristote, celle qu'on doit avant tout se poser, c'est la question de l'essence. Quelque objet qu'on étudie, il faut se demander d'abord : Quel est cet objet? Or, de quoi s'agit-il principalement dans le douzième livre? de la cause du mouvement. De l'essence du mouvement, il n'en est pas dit un seul mot dans tout le cours de ce livre. Aristote serait-il donc infidèle à sa méthode? aurait-il donc oublié qu'on est en droit de lui demander : Qu'est-ce que le mouvement, τί ἐστιν ἡ κίνησις? Or, la réponse à la question que suppose tout le XII[e] livre,

[1] *Rapport*, p. 65.

elle est à la fin du XI[e], elle est là uniquement.

Le livre onzième est donc, de tous les livres de la Métaphysique, le seul qui puisse servir d'introduction à la Théologie.

Mais on dit : La seconde partie du livre XI[e] est un abrégé des III[e] et V[e] livres de la Physique[1]. Là n'est pas la question. Nous demanderons si la théorie du mouvement est à sa place. M. Ravaisson remarque en outre que Michel d'Éphèse, comme il nomme l'auteur d'une partie du commentaire que nous attribuons à Alexandre d'Aphrodisée, n'a pas commenté la fin du livre XI[e]. Mais il fallait ajouter que le commentateur s'est abstenu, parce qu'il avait déjà traité ce point à propos de la Physique : c'eût été double emploi. Il renvoie formellement à ce qu'il a dit dans son ouvrage sur la Physique : Ἕως τὸ τέλος τοῦ βιβλίου τὰ αὐτά εἰσιν ἀπαραλλάκτως τοῖς ἐν τῇ Φυσικῇ Ἀκροάσει λεγομένοις, καὶ δεῖ τούτων τὴν σαφήνειαν ἐκ τῶν εἰς ἐκεῖνα ὑπομνημάτων πορίζεσθαι[2]. Que si l'on nie qu'il s'agisse ici de son propre commentaire, toujours est-il qu'il renvoie à ce qui a été écrit sur ce point à propos de la Physique. Or, cela suffit pour expliquer son silence.

Mais si l'intercalation des XIII[e] et XIV[e] livres entre le livre onzième et le douzième interrompt la suite des idées et détruit complétement l'harmonie de la Métaphysique, faut-il donc nécessairement, comme le veut Du Val, les intercaler entre le X[e] et le XI[e]. Nous reconnaissons avec Du Val, et avec tous les critiques

[1] M. Ravaisson, p. 96.

[2] *Schol. in Arist.*, p. 798, et traduction de Sepulveda, éd. de Venise, p. 279.

modernes, que le XII[e] livre est le point culminant de la Métaphysique, qu'il est la fin de l'exposition du système, qu'il faut appliquer à la Métaphysique, comme dit M. Michelet, le *finis coronat opus*, mais l'interversion demandée nous semble radicalement impossible. Deux livres, et deux livres fort longs de pure polémique contre Platon et Pythagore, en travers de l'exposition d'un système, il y avait là de quoi arrêter les critiques dans leurs remaniements. Il suffit du reste, pour se convaincre de l'impossibilité de l'intercalation comme l'entend Du Val, de mettre en regard les têtes de chapitre de la fin du dixième livre avec celles du commencement du treizième, lequel, dans l'hypothèse, devrait suivre immédiatement.

LIVRE X.

VIII. Les êtres différents d'espèce appartiennent au même genre. — IX. En quoi consiste la différence d'espèce ; raison pour laquelle il y a des êtres qui diffèrent, et d'autres qui ne diffèrent pas d'espèce. — X. Le périssable et l'impérissable sont différents et par l'espèce et par le genre.

LIVRE XIII.

I. Y a-t-il, oui ou non, des êtres mathématiques? — II. Sont-ils identiques aux êtres sensibles, ou en sont-ils séparés? — III. Leur mode d'existence. — IV. Il n'y a pas d'idées au sens où l'entend Platon...

Mais comment le XIII[e] et le XIV[e] livre se trouvent-ils les derniers de la Métaphysique? Ici nous laissons

parler M. Ravaisson lui-même, l'un des partisans de l'intercalation : « Les XIII[e] et XIV[e] livres sont d'une « date postérieure au XII[e], et la tradition conservait « en quelque sorte l'ordre chronologique aux dépens « de l'ordre méthodique. Le motif principal qui nous « paraît autoriser cette hypothèse, c'est que le *XII[e]* « *livre ne présente aucune allusion véritable aux* « *XIII[e] et XIV[e] livres*, où se trouvent cependant des « déterminations de la plus haute importance pour la « théorie qui se résume à la fois et s'achève dans le « XII[e]... C'est ce défaut de liaison du XIV[e] au « XII[e] qui aura porté les commentateurs anciens à « considérer le XIII[e] et le XIV[e] comme un appendice « ajouté après coup : *ils ont senti qu'un simple dépla-* « *cement ne suffirait pas pour rétablir entre les trois* « *derniers livres l'enchaînement et l'harmonie* [1] ». Il serait inutile, après cet aveu du critique qui a le mieux expliqué pourquoi le XII[e] livre était la fin de la Métaphysique, d'insister sur le point dont il s'agit. On peut bien, dans une exposition des doctrines d'Aristote, introduire çà et là et à sa place, ce qui se trouve de cette doctrine au fond de la vaste polémique contre la doctrine des nombres et des idées ; mais là se borne, à ce qu'il nous semble, la possibilité de l'intercalation. Les XIII[e] et XIV[e] livres sont à la Métaphysique, ce que l'α ἔλαττον est au livre premier : seulement il y a, entre les parties de ce long appendice, une liaison parfaite, et une unité que commandait l'unité même du sujet ; ajoutons avec le critique que nous venons

[1] *Essai*, t. I, p. 101, 102.

de citer, que le XIII[e] et le XIV[e] livre sont au nombre des plus riches, des plus achevés, des plus clairs de la Métaphysique.

Nous sommes donc bien loin de partager l'opinion aujourd'hui accréditée, et que quelques-uns regardent comme un résultat définitivement acquis à la science, de la nécessité d'un changement dans l'ordre des derniers livres de la Métaphysique. On a été jusqu'à écrire, de notre temps, qu'il fallait, pour en douter, *ou n'avoir pas lu l'ouvrage avec l'attention qu'il mérite, ou supposer Aristote plus qu'absurde* : nous sommes presque tentés de retourner la phrase en sens contraire. Du reste, l'anathème ne tombe pas sur nous seulement. Il faut croire qu'Alexandre d'Aphrodisée, Asclépius, Philopon, avaient lu attentivement la Métaphysique ; et pourtant ni Philopon, ni Asclépius, ni Alexandre, ni les autres commentateurs, ni personne dans l'antiquité, quoi qu'on en ait dit[1], ne s'est douté qu'il y eût dans la disposition des livres de la Métaphysique un désordre qu'il était urgent de ré-

[1] On cite une phrase d'Averroès d'après laquelle Nicolas de Damas se flattait d'avoir disposé la science dans un ordre meilleur que ne l'avait fait Aristote : *Se exactius hanc tradidisse scientiam quam Aristoteles in quodam suo volumine præsumpsit*. Arist. et Averr. opera, t. VII. In Met., fol. 136, b. Il s'agit là, évidemment, d'un mode d'exposition plus rationnel de la doctrine, et non de l'arrangement des parties de l'ouvrage ; et ce n'est pas la même chose. Nous savons même par Averroès quelle était la manière de Nicolas. Il plaçait chaque question, chaque ἀπόρημα, en tête de chaque solution, et la définition des termes en tête de la question. *Id. ibid.*, fol. 18, a, et 47, b. Nicolas prétendait faire mieux qu'Aristote : son but n'était pas de restituer l'œuvre d'Aristote dans sa forme primitive, mais de lui donner une autre forme.

parer. M. Cousin pense que c'est là une preuve qui n'est pas sans valeur; et, pour sa part, il n'est pas éloigné de lui accorder une entière confiance. Il y a bien apparence, en effet, que cette évidence qui n'avait jamais frappé personne, pendant tant de siècles, n'est qu'une pure illusion. On peut attaquer, il est vrai, le récit d'un historien, suspecter l'authenticité d'un fait; il n'y a jamais prescription, dans le domaine de l'histoire. Mais il n'en est pas de même des choses du sens commun; et il s'agit ici d'une chose de sens commun, il s'agit d'un jugement que doit être en état de porter quiconque a lu attentivement la Métaphysique.

Ce serait ici le lieu de chercher quel a été le rôle de la Métaphysique d'Aristote dans l'histoire de la philosophie, d'apprécier son influence sur les systèmes qui se sont succédé depuis Aristote jusqu'à nos jours. Mais la tâche serait au-dessus de nos forces, et d'ailleurs c'est un sujet qui a été traité avec une grande supériorité de talent et de science par des hommes compétents. Nous nous en référons entièrement sur ce point au livre de M. Michelet, et au tome deuxième de M. Ravaisson, qui ne doit pas tarder à paraître, et où cette question a reçu, dit-on, tous les développements que réclamait son importance. Mais nous devons donner un tableau succinct des principaux travaux anciens et modernes, dont le but spécial a été de répandre la connaissance de la Métaphysique, traductions, commentaires, éditions : on verra les ressources que nous offraient le présent et surtout le passé, et comment il était possible, avec la patience seule, et

la conscience, de mener jusqu'au bout l'entreprise.

Il ne paraît pas que les Romains aient traduit eux-mêmes Aristote dans leur langue. La connaissance du grec était si répandue dans toute l'étendue de l'empire, que tout Romain, au moins tout Romain de quelque distinction, connaissait, écrivait et parlait également les deux langues. C'est de la séparation des deux parties de l'empire que date la séparation des littératures, et c'est aux derniers siècles de la décadence latine, au commencement des siècles barbares, qu'on commence à sentir le besoin de traduire les livres grecs. Les poètes avaient bien donné une sorte d'exemple, mais si peu à titre de traducteurs, qu'ils se permettaient les plus grandes libertés, et ne voyaient dans l'original qu'un thème tout fait de versification, une occasion de mettre aux prises la littérature nationale avec la littérature victorieuse du peuple qu'on avait vaincu : c'est la pratique de Catulle, d'Horace, des autres poètes. Le premier traducteur connu d'Aristote est Boèce, célèbre surtout comme poète et comme moraliste : or, Boèce vivait au VI[e] siècle ; il était né vers le temps de la destruction de l'empire d'Occident par les barbares. Il traduisit certainement les ouvrages dialectiques, et l'on verra tout à l'heure qu'il avait mis en latin une partie au moins de la Métaphysique, et que son travail, aujourd'hui perdu, était encore entre les mains des savants au temps de saint Thomas.

Outre la cause que nous venons d'indiquer, il y en avait une autre, qui dut nuire pendant longtemps à la propagation des ouvrages d'Aristote; c'est l'anathème prononcé par les Pères des premiers siècles, presque

tous platoniciens purs, contre la doctrine péripatéticienne. On peut lire dans l'ouvrage de Jean de Launoy (*De varia Aristotelis fortuna in Academia parisiensi*) combien la réprobation était unanime. Launoy a réuni dans son deuxième chapitre vingt-neuf condamnations portées contre Aristote dans l'espace de quelques siècles, et signées des plus grands noms de l'Église, depuis saint Justin jusqu'à saint Bernard ; car c'est du XII[e] siècle seulement que date la grande fortune d'Aristote, au moyen âge. Il est certain qu'à une époque où les plus grandes lumières étaient dans l'Église, cette disposition des esprits était peu favorable à des entreprises du genre de celle dont Boèce donna l'exemple.

C'est dans cette période qui sépare l'antiquité du moyen âge proprement dit, que se place le temps le plus florissant de l'empire des Arabes. Les Arabes connurent de bonne heure Aristote, et, les souverains eux-mêmes aidant, dès le siècle des premiers califes Abbassides, la philosophie péripatéticienne fut, chez eux, en possession d'une autorité absolue. Almanzor, le deuxième Abbasside, favorisa tant qu'il put ces grandes études, et lui-même, si l'on en croit un historien, fut un philosophe, et surtout un astronome distingué. Sous le règne d'Almamon, le Syrien Bochtiechva, ou, comme l'écrit Pococke, Bachiva, traduisait en arabe les principaux ouvrages de médecine et de philosophie de l'antiquité. Les fils de Bochtiechva continuèrent l'œuvre de leur père, d'autres se joignirent à eux, et les philosophes arabes dont le nom est resté, Avicenne, Alfarabi, Algazel, Averroès enfin, purent lire et commenter tous les livres d'A-

ristote. Nous ne nous plongerons pas dans les ténèbres de cette partie de l'histoire littéraire, que n'a point complétement dissipées la savante dissertation d'Eusèbe Renaudot [1], d'où nous tirons ces détails. Qu'il nous suffise de constater, et c'est-là un résultat qui sort clairement des profondes recherches de cet orientaliste : 1° que la langue grecque n'a jamais été cultivée par les Arabes ; 2° que leurs traductions d'Aristote ne dérivaient point directement du grec, mais d'anciennes versions syriennes, hébraïques, arméniennes, ou même latines, dont il ne reste pas d'autre trace, et que les translateurs, tous étrangers, Syriens la plupart, tel que Bochtiechva, ne connaissaient probablement pas les textes originaux; 3° enfin que les philosophes arabes, Avicenne, Alfarabi et les autres, tous commentateurs d'Aristote, tous de grands commentateurs, Averroès surtout, ne savaient pas le grec, ne voyaient Aristote qu'à travers la version d'une version, et n'avaient, pour ainsi dire, la doctrine que de troisième main. Le fait, pour être singulier, n'en est pas moins authentique ; mais ce qu'il y a de plus étrange encore, c'est qu'on traduisit en d'autres langues ces versions de versions, en hébreu, en arménien peut-être, mais certainement en latin : toutes les grandes bibliothèques de l'Europe renferment des manuscrits de traductions arabes-latines de quelques-uns des ouvrages d'Aristote.

M. Jourdain, dans son mémoire couronné par

[1] *De Barbaricis Aristotelis versionibus*, insérée dans le tome troisième de la Bibliothèque grecque de Fabricius, édit. de Harles, p. 294, sqq.

l'Académie des inscriptions : *Recherches critiques sur les anciennes traductions latines d'Aristote*, Paris, 1819, in-8°, donne, p. 484-85, un spécimen d'une traduction arabe-latine de la Métaphysique[1]. Cette traduction n'est, et ne pouvait être, après tant de réflexions de la lumière, pour ainsi dire, qu'une image extrêmement effacée et à peu près méconnaissable de l'original ; un ouvrage sans autre valeur que celle d'une curiosité bibliographique et historique. On en jugera par quelques phrases du livre deuxième, que nous empruntons à M. Jourdain : « Consideratio « quidem in veritate difficilis est uno modo, et facilis « alio ; et signum ejus est quod nullus hominum po- « tuit pervenire in ipsam secundum quod oportet « plene. Neque deviavit se ab hominibus omnibus.... « Et cum difficultas ejus est duobus modis, dignum « est ut sit difficilis non propter res, sed propter nos. » *Recherches*, etc. p. 484-85.

La vieille traduction qui accompagne toujours le commentaire de saint Thomas, et à laquelle renvoie ce commentaire, est loin d'être entièrement méprisable ; nous l'avons eue constamment sous les yeux, et nous l'avons plus d'une fois mise à profit. Elle a été faite sur le texte, comme il est facile de s'en convaincre en comparant le mode d'expression à celui de l'original, auquel il est parfaitement conforme, ce qu'on ne pourrait pas dire des traductions arabes-latines. Une autre preuve encore plus concluante c'est l'interpolation d'un grand nombre de mots grecs, tels que *auto-*

[1] Le manuscrit est à la Bibliothèque royale sous le n° 5300.

mata, diathiga, ecmagium, micrologia, sophia, etc. Les Arabes avaient un tout autre procédé ; ils traduisaient tout, et donnaient des équivalents même aux noms propres. Hipparque, par exemple, fut longtemps appelé Abraxis dans le moyen âge, chez Albert, chez Roger Bacon, jusqu'à l'époque où les textes grecs ont commencé à se répandre dans l'Occident et où la science s'est affranchie de la tutelle des Arabes. La traduction dont nous parlons a toujours été imprimée sans nom d'auteur, avec cette simple indication : *Antiqua translatio*. Elle fait partie de cette collection de versions aristotéliques entreprises, sur l'invitation de saint Thomas, par quelque helléniste du temps, probablement Guillaume de Moërbeke[1]. Elle ne va, de même que le commentaire de saint Thomas, que jusqu'à la fin du XIIe livre. Toutefois les mss. de la Bibliothèque royale, nº 6296, 6297, contiennent les livres XIII et XIV.

Quoi qu'il en soit, cette traduction n'est pas le premier essai, depuis Boèce, d'une version de la Métaphysique d'après le texte même. Saint Thomas semble avoir eu au moins trois traductions de la Métaphysique, dérivées toutes trois du grec. Ainsi il lisait dans la traduction faite par ses ordres, *lib.* I, *lect.* 4 : « pervenientibus igitur erit aliquid pro opere methodo quæ nunc.» Il fait cette remarque : « Unde litera Boetii . habet. [Accedentibus igitur ad opus scientiæ pro opera viæ, quæ nunc est, aliquid erit.] Alia litera habet. [Supervenientibus igitur quæ nunc

[1] Jourdain, p. 62 sqq.

est, aliquid erit vitæ opus via.] » Et saint Thomas propose une leçon un peu différente des trois leçons qu'il avait sous les yeux. Voyez fol. 6, a. Dans plusieurs autres passages il cite encore la *lettre* de Boetius, lequel est sans nul doute le Boèce dont nous avons parlé plus haut. Très souvent aussi on retrouve dans saint Thomas les mots: *Alia litera habet;* et, au livre V^e, il relève l'erreur d'un translateur, latin-arabe probablement, qui, au lieu d'écrire: *Ut si quis porrigens dicat y*, écrivait: *dicat naturam*, ce qui est absurde, car il s'agit seulement de la quantité de l'υ dans φύσις. Saint Thomas s'appuie de l'autorité d'un traducteur qui avait eu certainement le grec sous les yeux: « Litera ista corrupta est. Quod ex alia translatione patet quæ sic habet. [Ut si quis producens dicat hypsilon.] Physis enim, quod apud Græcos naturam significat, si pro generatione viventium accipiatur habet primum y productum: si vero pro principio, sicut communiter utitur, habet primum y breve.» Fol. 60, a. Mais après le VIIe livre on ne rencontre plus aucune trace de ces antiques versions: on est fondé à croire qu'elles n'allaient pas au-delà de ce livre.

Pour revenir à la traduction du XIIIe siècle, elle n'est pas sans utilité, nous le répétons, malgré ses innombrables imperfections, malgré la barbarie du style, et le peu de critique du traducteur, malgré les fantaisies singulières qu'il substitue quelquefois à la pensée d'Aristote.

On a prétendu que saint Thomas ne savait pas la langue grecque: il suffirait de lire la traduction qui

lui sert de guide habituel pour se convaincre du contraire ; il lui eût fallu deviner la moitié de la Métaphysique. D'ailleurs les rectifications qu'il fait subir non-seulement à cette version mais à toutes les versions qu'il semble avoir eues sous les yeux, ses discussions sur le sens des mots grecs, sont, à notre avis, des arguments péremptoires.

Deux Grecs du quinzième siècle, le cardinal Bessarion et Jean Argyropoulo (en latin Argyropylus), ont traduit la Métaphysique, l'un les XIV livres, l'autre les XII premiers seulement. C'est à cette différence que ces deux traductions ont dû sans doute la diversité de leur fortune : Bessarion est fréquemment cité, sa traduction accompagne toutes les éditions d'Aristote qui renferment des traductions, tandis que le nom d'Argyropule est à peine connu des lecteurs de la Métaphysique. Pourtant la traduction d'Argyropule est fort supérieure à celle de Bessarion. Bessarion calque servilement sa phrase sur la phrase de l'original, se crée une langue en dehors même des habitudes scolastiques, et réussit ordinairement à se rendre beaucoup plus difficile à comprendre qu'Aristote lui-même. C'est un vocabulaire, mais un mauvais vocabulaire. On pourrait presque défier tous les latinistes du monde de traduire raisonnablement des phrases comme celles-ci, que nous prenons au hasard : « Causæ vero quadrupliciter dicuntur, quarum quidem unam causam dicimus esse substantiam et quod quid erat esse : reducitur enim ipsum quare primum ad rationem ultimam, causa autem et principium, ipsum quare primum. » L. I, 3. — « Causa vero uno modo dicitur, ex

qua existente aliquid fit, ut æs statuæ, et argentum pateræ, et horum genera.» V, 2. Telle est la manière habituelle de Bessarion.

Argyropule se met un peu plus à distance du modèle ; il fait, non plus un calque, mais une copie. Son latin est plus pur, et sa traduction est fort intelligible d'un bout à l'autre : il y a même dans sa manière une certaine élégance. Sepulveda, qui s'y connaissait, faisait un grand cas de la version d'Argyropule. Il l'a revue lui-même avec un soin attentif, y a corrigé quelques inexactitudes, comblé quelques lacunes ; et c'est cette version, devenue excellente par ce nouveau travail, qui accompagne toujours la traduction latine d'Alexandre d'Aphrodisée.

Nous avons eu constamment sous les yeux et la traduction de Bessarion et celle d'Argyropule, particulièrement celle qui a été revue par Sepulveda.

Il n'existe dans les langues modernes que deux traductions de la Métaphysique, l'une en anglais, l'autre en allemand ; toutes les deux sont de notre siècle. La première fait partie de la traduction complète d'Aristote par Taylor, Londres, 1806-1812, 10 vol. in-4°. Nous ne connaissons pas cet ouvrage, mais si l'on peut lui appliquer le jugement sévère que Creutzer porte, en général, sur le travail de Taylor, ce serait un livre d'assez peu de valeur. Du reste on ne comprend guère qu'un seul homme, quel qu'il soit, ait pu traduire tout Aristote, et surtout qu'il n'ait mis que huit ou dix années pour achever une entreprise pareille : la vie d'un homme, et une vie longue, y suffirait à peine, et en-

core en supposant au traducteur toutes les connaissances requises, c'est-à-dire le savoir encyclopédique.

Un ami de Brandis, le docteur Ernest Guillaume Hengstenberg, qui l'avait aidé dans la confection des index qui accompagnent son édition de la Métaphysique, entreprit, sur l'invitation de celui-ci, la traduction du livre d'Aristote. Brandis revit cet ouvrage qui parut à Bonn sous ce titre: Aristoteles Metaphysik übersetzt von Dr Ernest Wilh. Hengstenberg; mit Anmerkungen und erläuternden Abhandlungen von Dr Christian August Brandis, etc. 1824, in-8°.

Brandis n'a point publié, que nous sachions, le volume de notes qui devait suivre la traduction, et peut-être cette publication est-elle indéfiniment ajournée. Sauf une préface de quelques pages, Hengstenberg n'a donné que la reproduction pure et simple du texte, sans un seul éclaircissement, sans arguments, sans rien de ce qui accompagne habituellement les travaux de ce genre. Le mérite et le grand défaut de cette traduction, c'est celui de toutes les traductions allemandes, une excessive fidélité. La prodigieuse élasticité de l'idiome germanique, l'analogie des formes de cette langue avec la langue grecque entraînent naturellement les traducteurs. Hengstenberg est plus clair que Bessarion; mais son système se rapproche beaucoup de celui du traducteur latin; d'habiles germanistes nous ont même fait remarquer d'assez nombreuses impropriétés de termes qui avaient été la conséquence forcée de cette tendance exagérée à la littéralité. Quoi qu'il en soit, nous avons consulté religieusement cet ouvrage, et

nous en avons tiré à peu près tout le parti qu'on en peut tirer, c'est-à-dire des indications précieuses pour la détermination du sens propre de quelques mots, de quelques formules philosophiques, choses ou ignorées des faiseurs de lexiques, même les plus savants, ou déplorablement interprétées.

La traduction française du I[er] et du XII[e] livre par M. Cousin, est entre les mains de tout le monde; nous n'apprendrons rien à personne en disant qu'elle accompagne le rapport sur le concours de l'Académie des sciences morales et politiques.

Simplicius nous dit, dans son commentaire sur le *de Anima*, lib. I, text. 26, qu'il avait commenté la Métaphysique; mais son ouvrage a péri, ainsi que ceux d'autres écrivains antérieurs, Aspasius, Eudore, Evharmoste, nommés par Alexandre d'Aphrodisée, ainsi que celui de Nicolas de Damas. Heureusement Alexandre nous est resté[1]. Le philosophe espagnol Jean Ginès Sepulveda[2], sur l'invitation du pape Clément VII, traduisit en latin tout ce qu'on connaissait d'Alexandre au XVI[e] siècle, c'est-à-dire tout ce qui regarde les douze premiers livres de la Métaphysique. Voici le titre de l'édition de Venise: *Alexandri Aphrodisiei commentaria in duodecim Aristotelis libros*

[1] II[e] siècle après J.-C.

[2] Historiographe de Charles-Quint et précepteur de Philippe II; un des plus savants hommes du XVI[e] siècle, excellent critique, écrivain éloquent, auquel il n'a manqué que de vivre dans une époque moins agitée. On a rapproché le nom de Sepulveda de celui de Charpentier; malgré son fanatisme et ses cruautés, Sepulveda ne méritait pas cette infamie.

de prima philosophia, interprete Joanne Genesio Sepulveda Cordubensi, ad Clementem VII, Pont. Max.; quæ omnia recenti hac nostra editione ita diligenter ut nihil desideres, expolita sunt, atque elaborata. Venetiis 1561, in-fol. Cette édition, très inférieure, sous le rapport typographique, à celle de Paris, est préférable cependant, parce qu'elle lui est postérieure, et contient, comme le fait entendre le titre, quelques rectifications qui ne sont pas sans importance; elle est d'ailleurs la plus répandue: c'est à cette édition que nous renverrons toujours.

Ce n'est que tout récemment, en 1836, que le texte d'Alexandre a été publié pour la première fois; encore ne l'a-t-il pas été intégralement. Il fait partie du premier volume des scolies sur Aristote, qui est le quatrième volume de la grande édition imprimée par ordre de l'Académie de Berlin. Brandis, le savant éditeur des scolies, a comblé en partie la lacune laissée par Sepulveda; il donne des extraits nombreux et suivis du commentaire du XIII[e] et du XIV[e] livre, que le philosophe espagnol n'avait pas trouvé dans ses manuscrits.

On a contesté qu'Alexandre d'Aphrodisée eût écrit un commentaire sur la Métaphysique. Patrizzi rapporte l'ouvrage en question à un autre Alexandre à peu près inconnu, Alexandre d'Égée. Cette hypothèse n'a point prévalu. Les preuves de toute sorte abondent pour maintenir Alexandre d'Aphrodisée en possession de ses droits. Une attaque plus sérieuse a été dirigée contre l'authenticité de la partie du commentaire qui concerne les livres VI-XIV de la Métaphysique.

On trouvera à la fin de ce volume, *Notes, liv.* VI, p. 268, l'exposé de cette discussion qui date de loin, et que MM. Ravaisson et Brandis ont reprise de nos jours. Nous ne partageons point l'opinion négative de Brandis, encore moins pouvons-nous adhérer à l'hypothèse de M. Ravaisson. Avec Sepulveda nous admettons l'authenticité de tout le commentaire : on verra pour quels motifs, à l'endroit que nous venons d'indiquer.

Le mérite par excellence d'Alexandre d'Aphrodisée, c'est la clarté, et cette qualité, si précieuse dans un pareil sujet, n'exclut, chez lui, ni l'étendue, ni même la profondeur. Son unique défaut, si l'on peut appeler de ce nom une vertu éminente, c'est peut-être trop d'impartialité. Au milieu des opinions diverses, il reste quelquefois en suspens ; mais s'il n'opte pas toujours, toujours il met le lecteur en mesure de choisir ; et, quand il affirme, il serait difficile d'aller contre ses conclusions. Partout le commentaire nous révèle un grand esprit, un philosophe véritable ; et sans aller, comme Sepulveda, jusqu'à le nommer un ouvrage divin, on peut dire hardiment avec lui que ce commentaire l'emporte infiniment sur tout ce que nous ont laissé dans ce genre les Grecs et les Latins. La langue d'Alexandre se sent déjà, il faut l'avouer, des siècles de décadence, et son livre est loin d'avoir rien perdu en passant dans l'excellent latin scolastique de Sepulveda. L'expression du traducteur, toujours nette et précise, toujours exacte, mais non pas servile, donne à l'original une fermeté qu'il n'a pas toujours, et dans quelques passages, commente

utilement le mot du commentaire. Cette traduction, faite sur les manuscrits du Vatican, et qui présentait des difficultés presque insurmontables, est sans contredit un chef-d'œuvre.

Le commentaire attribué à Jean Philopon [1], existe manuscrit dans la bibliothèque de Vienne, dans celle de l'Escurial probablement, et un manuscrit anonyme du Vatican, dont Brandis donne deux ou trois extraits, n'est pas autre chose que le commentaire même de Philopon, ou quel que soit le nom que la critique voudra donner à l'auteur de ces scolies [2]. Le texte de Philopon n'a jamais été publié. Patrizzi l'a traduit en latin sous ce titre : *Joannis Philoponi breves, sed apprime doctæ et utiles expositiones, in omnes* XIV *Aristotelis libros eos qui vocantur Metaphysici, quas Franciscus Patricius de Græcis latinas fecerat, nunc primo typis excusæ* (sic) *prodeunt. Apud Dominicum Mammarellum*, Ferrariæ, 1583, in-fol. Ces scolies présentent un résumé très substantiel d'Alexandre; elles contiennent en outre un certain nombre de vues particulières qui font honneur à la sagacité du critique; et elles s'étendent jusqu'à la fin de la Métaphysique, tandis que la traduction de Sepulveda ne va que jusqu'au XIIe livre, et que Brandis ne nous a donné des deux derniers livres d'Alexandre, que des extraits. Malheureusement le latin de Patrizzi est d'une extrême barbarie, et sa ponctuation est détestable ; et, comme il ne put surveiller lui-même l'impression de son ouvrage,

[1] Vers le milieu du VIe siècle.

[2] *Notes*, liv. I, p. 223 de ce volume.

les fautes typographiques fourmillent à chaque pas ; le titre même peut en donner un exemple.

Thémistius [1], l'habile rhéteur, avait commenté le XII[e] livre ; l'original grec s'est perdu. Nous n'en avons qu'une traduction latine, faite d'après une ancienne version hébraïque, par Moïse Finta : *Themistii Paphlagonis paraphrasis in librum duodecimum Metaphysicorum Aristotelis latine tantum ex hebraico a Mose Finzio, hebræo, conversa*, Venet. 1558, in-fol. Brandis donne, dans ses scolies, de nombreux et utiles extraits de ce petit ouvrage devenu extrêmement rare.

Asclépius de Tralles [2] nous a laissé une rédaction des leçons d'Ammonius, fils d'Hermias, sur un certain nombre de livres de la Métaphysique. Ce commentaire inédit, non traduit en latin, a été publié en partie par Brandis dans sa collection. Asclépius est fort inférieur pour la clarté du style, pour l'étendue et la justesse des aperçus, à Alexandre d'Aphrodisée ; mais le choix judicieux fait par Brandis, est d'un grand secours pour l'intelligence de quelques passages un peu rapidement effleurés par Alexandre : on verra combien nous devons à l'auditeur d'Ammonius.

Le commentaire de Syrianus Philoxenus [3] sur les livres III, XIII et XIV, a été traduit en latin par Jérôme Bagolini, 1558, in-4°. Syrianus n'est plus comme Alexandre, comme Philopon, comme Asclépius, un commentateur proprement dit : son ouvrage est

[1] Vers la fin du IV[e] siècle après J.-C.

[2] Vers la fin du V[e] siècle.

[3] Dans la première moitié du V[e] siècle, 384-450.

ordinairement une réfutation des idées d'Aristote. Sans être aussi sévère que M. Ravaisson, qui n'accorde à Syrianus d'autre mérite que celui d'un collecteur de matériaux pour l'histoire de la philosophie, on doit avouer que Syrianus manque souvent de critique et de discernement, et que son livre ne sert pas autant qu'il le devrait à l'intelligence du texte d'Aristote. Nous ne connaissons point encore l'original de Bagolini [1], il ne paraîtra que dans le cinquième volume de la grande édition allemande d'Aristote, volume que Brandis n'a point encore publié.

Michel d'Éphèse, George Pachymère, Herennius Philon, Métochite, une foule d'autres commentateurs plus ou moins connus, avaient écrit en grec des scolies sur la Métaphysique. Tous ces ouvrages sont perdus, ou du moins à peine en reste-t-il quelques traces.

Aristote, comme nous l'avons dit plus haut, fut connu de bonne heure par les Arabes; et non-seulement Aristote fut traduit dans leur langue, mais ses scoliastes eux-mêmes, lesquels l'avaient été déjà dans quelques-unes des langues de l'Orient [2]. Averroès [3] reçut, comme on sait, par excellence, le surnom de *commentateur*. Son œuvre immense qui embrasse tout Aristote a été traduite en latin. Il a fallu plus de vingt traducteurs pour mettre fin à ce travail

[1] On trouvera dans nos éclaircissements du III[e] livre *sub fin.*, la traduction d'un passage de Syrianus, faite sur le manuscrit même, par M. Michelet de Berlin.

[2] Eus. Renaudot, *De barbaricis Aristot.*, etc.

[3] Abul Walid Mohammed Ebn Achmet Ebn Mohammed Ebn Rashid.

formidable. Huet, d'après Scaliger, donne les noms de ces traducteurs, tous à peu près inconnus [1]. Nous n'avons pu que parcourir fort rapidement le commentaire de la Métaphysique [2]; toutefois ç'a été assez pour nous convaincre du peu d'utilité que nous en eussions tiré. On s'aperçoit dès l'abord, non-seulement qu'Averroès n'avait pas le texte entre les mains [3], mais qu'il voyait Aristote à travers un système; il lui prête souvent ses propres conceptions, lesquelles se rattachent aux idées alexandrines, et particulièrement à la doctrine de l'émanation. Nous ne connaissons pas le commentaire d'Avicenne [4], traduit aussi en latin : *Metaphysica, per Bernardum Venetum, Venet.* 1493, *in-fol.* Il paraît que ce commentaire est dans le même esprit que l'ouvrage postérieur d'Averroès. Les historiens de la philosophie nous disent qu'Avicenne a fait preuve dans son commentaire de la Métaphysique, d'une manière de penser originale. Quant aux autres commentaires arabes, peut-être fort nombreux, ils n'ont point été traduits, que nous sachions, et probablement ne le seront jamais; on n'est pas même bien certain qu'ils existent encore.

De tous les commentaires du moyen-âge, un seul est resté fameux, c'est celui de saint Thomas d'Aquin. Même après Alexandre, Asclépius et Philopon,

[1] Huet, *De claris interpp.*, p. m. 186.

[2] *Aristotelis opera omnia cum commentariis Averrois*, in-fol., t. VII.

[3] Renaudot, *De barbaricis Aristot.*, etc., XIX.—Jean Vives, *De causis corrupt. artium*, V.

[4] Abu Ali Al Hosain Ebn Sina Al Schaüch Al Raüs.

saint Thomas sert merveilleusement à l'intelligence de la Métaphysique, dans toutes les discussions subtiles où se complait quelquefois Aristote, et qui sont le triomphe de la philosophie du moyen-âge. Mais ce n'est point à des distinctions scolastiques que se borne le mérite de ce commentaire. Quand Aristote aborde face à face le grand problème ontologique, et élève sur les ruines de tous les systèmes la doctrine qui fait son éternel honneur, saint Thomas met, si l'on ose ainsi parler, à notre service, ce génie puissant qui s'est avancé si loin dans les voies ouvertes par Aristote. La forme du livre est rebutante, et ces syllogismes éternels exigent du lecteur moderne une patience à toute épreuve. Mais si l'on pénètre sous cette rude écorce, on sent partout, énergique et vivante, la grande inspiration qui anima tous les travaux du docteur angélique. Nos citations se rapportent à l'édition générale des œuvres de saint Thomas, Anvers, 1612. Le commentaire fait partie du tome IV de cette édition, sous ce titre : *Divi Thomæ Aquinatis, doctoris angelici, in* XII *libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.*

Avant saint Thomas, Albert-le-Grand avait commenté, ou plutôt avait exposé et développé à sa manière, la Métaphysique, comme il avait fait des autres ouvrages d'Aristote[1]. Après saint Thomas, on cite Jean Duns Scot, Alexandre de Hales, Buridan, quelques autres encore, au nombre des commentateurs de la Métaphysique. Mais leurs travaux sont restés inédits, et ne

[1] *Beati Alberti Magni Metaphysicorum libri XIII. Operum*

sont connus que par quelques vagues indications des écrivains postérieurs.

Le livre le plus original peut-être qu'ait jamais inspiré Aristote, c'est celui de Patrizzi : *Discussionum peripat. tomi* IV. Bâle, 1581, in-fol. C'est le résumé passionné de toute la longue dispute des systèmes, et particulièrement du Platonisme, avec le système d'Aristote, et le dernier mot du XVI[e] siècle sur et contre la scolastique. Mais ce livre n'était guère pour des traducteurs qu'un livre curieux. C'est un immense pamphlet plein de cynisme et de verve, où brille une prodigieuse érudition, et, dès qu'il ne s'agit plus de la personne et du caractère d'Aristote, mais de la doctrine elle-même, un bon sens imperturbable et une étrange sagacité.

Tous les commentaires du XVI[e] siècle avaient été plus ou moins marqués de ce caractère satirique. Pierre Ramus commente la Métaphysique [1] avec un évident parti pris de trouver Aristote en défaut ; et Ramus fut

tomus tertius. Lugduni 1651. Nous citons rarement le livre d'Albert; ce n'est pas à dire qu'il ne nous ait été d'aucun secours pour l'intelligence de la doctrine : mais, philologiquement, son autorité n'est absolument d'aucun poids.

[1] Les attaques vigoureuses de Ramus contre la philosophie péripatéticienne l'exposèrent à de violentes persécutions, qui ne firent que le confirmer davantage dans son aversion pour Aristote. Voyez dans le livre de Jean de Launoy, *De varia Aristotelis fortuna in Academia parisiensi*, 1653, in-8, p. 102, sqq., le texte de l'arrêt que François I[er] porta, en 1553, contre les livres de Ramus *Dialecticæ institutiones*, et *Aristotelicæ animadversiones*, sur l'avis de Pierre Danès, de François a Vicomercato, et de Jean de Salignac, et au nom *de la gloire du Seigneur et du salut des fidèles*.

un des penseurs les plus consciencieux du XVIe siècle et de tous les siècles : mais il voyait Aristote avec les yeux d'un platonicien convaincu et, par suite, exclusif et injuste[1]. Charpentier commente aussi la Métaphysique ; mais c'est pour insulter Platon et le Platonisme ; c'est pour exhaler sa colère contre Ramus. Tout lui est arme indifféremment ; en homme qui n'avait pas craint d'attribuer à Aristote ses propres élucubrations[2], il ne se fait pas défaut de falsifier les textes, de les torturer à sa guise. Du reste, la philosophie n'était pour lui qu'un prétexte. La philosophie, ni le système d'Aristote n'ont rien à démêler avec les crimes de cet homme. Il y a dans tous les temps des intrigants qui veulent paraître ce qu'ils ne sont pas, et qui cachent leur turpitude sous le masque du dévouement aux intérêts de la science; de ces misérables qui réussiraient à déshonorer les plus nobles causes. Ce n'est pas un péripatéticien fanatique qui a montré la porte aux assassins de Ramus, c'est un candidat sévèrement apprécié qui se vengeait de son juge.

Les autres commentaires de la même époque et de la première moitié du dix-septième siècle sont assez

[1] *Scholæ Metaphysicæ*, Paris, 1666.

[2] Du Val a imprimé à la fin de son édition un ouvrage soi-disant d'Aristote, dont l'original grec aurait péri, et que Charpentier aurait traduit de l'arabe en latin. Or, Charpentier ne savait pas le premier mot de la langue arabe. Voici le titre de cette immense et indigeste compilation péripatéticienne : *Aristotelis libri XIV de secretiore parte divinæ sapientiæ secundum Ægyptios. Qui illius Metaphysica vere continent ; cum Platonicis magna ex parte convenientia. Opus ex Arabica lingua in Latinam conversum, per Jacobum Carpentarium, Claromontanum Bellovacum.*

nombreux; mais les noms de leurs auteurs sont à peine connus aujourd'hui : Suarez, d'Orbelles, Vatable, Dreier, etc. Ceux que nous avons pu compulser nous ont paru dignes d'un profond oubli. Ce sont, pour la plupart, des livres de classe, faits avec les lambeaux des ouvrages des maîtres, de fades et plates copies ou des développements fastidieux d'Alexandre et de saint Thomas, d'Albert et de Philopon, des œuvres sans portée et sans valeur. Nous devons toutefois excepter l'excellente analyse de tous les écrits d'Aristote, livre par livre, chapitre par chapitre, qu'on trouve dans l'édition de Du Val. L'exposition de la Métaphysique a été faite avec un soin particulier; l'exagération même des termes dont se sert Du Val pour caractériser la philosophie première est le signe de l'importance qu'il attachait à cette partie de sa tâche. Plus d'une fois nous avons eu recours à cette analyse, qui sera toujours utile, même après des expositions plus élégantes ou plus profondes, même après les grands ouvrages de MM. Ravaisson et Michelet de Berlin (Voy. *Synopsis analyt. doct. perip.* 2e part. p. 83 sqq. T. 2 de l'éd. de 1629).

Voici le résumé des opinions de Gassendi sur Aristote :

1° Quod homines Aristotelei ex germana Philosophia Sophisticam effecerint;

2° Quod immerito Aristotelei libertatem sibi philosophandi ademerint;

3° Quod rationes nullæ sint, quibus secta Aristotelis videri potest præferenda;

4° Quod maxima sit incertitudo librorum doctrinæque Aristoteleæ;

5° Quod apud Aristotelem innumera deficiant;
6° Quod apud Aristotelem innumera superfluant;
7° Quod apud Aristotelem innumera fallant;
8° Quod apud Aristotelem innumera contradicant.

Ces huit propositions sont développées dans le premier livre de son ouvrage intitulé: Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos libri VII, etc. Grenoble, 1624. Nous donnons aussi le sommaire du VI° livre, dans lequel Gassendi parle de la Métaphysique :

« Liber sextus instituitur adversus Metaphysicam. In hoc ubi rejecta est pars maxima elogiorum, quæ Metaphysicæ deferuntur, impetuntur potissimum vulgata illius principia, et celebres proprietates entis, unum, verum, bonum. Deinde vero fidei orthodoxæ asseritur quæcumque cognitio habetur de intelligentiis, deque Deo ter maximo, dum nimirum ostenditur, quam vana sint argumenta, quibus philosophari solent de substantiis illis separatis, ex naturali lumine. »

Il est permis de croire que Gassendi ne fit guère que prendre dans Patrizzi ce qui était à sa convenance, et que la composition de cet ouvrage ne lui coûta pas beaucoup de recherches; la forme seule lui appartient en propre, avec les arguments contre la possibilité d'une connaissance rationnelle des substances simples et immatérielles. Richard Simon l'a déjà remarqué, il y a longtemps : « Le petit livre que Gassendi a composé *Adversus Aristotelicos,* dit-il au tome IV, 12, p. 100, de la Bibliothèque critique,—pour avoir lieu de donner plus de cours à sa nouvelle philosophie, n'est qu'un très petit abrégé d'un excellent

ouvrage composé par un Italien sur les ouvrages et la doctrine d'Aristote. »

A partir du XVIIe siècle, à partir de Du Val et de Gassendi, et des essais de Petit et de Ménage sur la forme de la Métaphysique, on ne trouve plus rien qui ait trait directement à l'ouvrage d'Aristote, jusqu'aux articles insérés par Buhle dans quelques savants recueils, jusqu'aux belles monographies de nos contemporains Brandis, Titze, Trendelenburg, etc., et à ces travaux tout récents qui appartiennent à ce qu'on pourrait appeler le mouvement péripatéticien français. Nous rangeons ici les titres de ces ouvrages que nous avons déjà cités la plupart dans cette introduction :

Brandis, *De perditis Aristotelis libris de ideis et de Bono sive Philosophia*. Bonnæ, 1823, in-8.

Titze, *De Aristotelis operum serie et distinctione*. Lipsiæ, 1826, in-8.

Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*. Lips., 1826, in-8.

Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, etc., par Ch.-L. Michelet, docteur en philosophie, professeur extraordinaire dans la Faculté philosophique, à l'Université de Berlin. Paris, 1836, in-8.

Essai sur la Métaphysique d'Aristote, etc., par Félix Ravaisson. Tome I. Paris, Imprimerie royale, 1837, in-8.

Victor Cousin, *De la Métaphysique d'Aristote. Rapport sur le concours, etc., suivi d'un essai de traduction du premier et du douzième livre de la Métaphysique*. Paris, 1838, in-8, 2e édit.

E. Vacherot, *Théorie des premiers principes, selon Aristote*. 1836, in-8.

A. Jacques, *Aristote considéré comme historien de la philosophie*. 1837, in-8.

J. Simon, *De Deo Aristotelis*, 1839, in-8.

Les œuvres d'Aristote furent publiées pour la première fois par les Aldes, Venise 1495-498, 5 volumes in-folio. Erasme en donna à Bâle, en 1532, une autre édition complète, réimprimée plusieurs fois à Bâle dans l'espace de quelques années. Les héritiers d'Alde Manuce donnèrent la leur en 1551-1552, 6 vol. in-8 : c'est l'*Aldina minor*. Ces éditions n'ont guère de valeur que comme curiosités bibliographiques, et comme reproduction plus ou moins fidèle des manuscrits, sur lesquels elles ont été faites directement, au moins les deux premières. Le texte d'Aristote, un texte véritablement constitué, ne date que de Sylburg, 1584-1587 : Ἀριστοτέλους τὰ εὑρισκόμενα. *Aristotelis opera quæ exstant. Addita nonnusquam ob argumenti similitudinem quædam Theophrasti, Alexandri, Cassii, Sotionis, Athenæi, Polemonis, Adamantii, Melampodis. In tomi cujusque fine adjecta varians locorum scriptura, e præcipuis editionibus, nonnunquam etiam e msstis codd. Emendationes quoque non paucæ ex interpretum versionibus, aliorumque doctorum virorum animadversionibus. Præterea capitum index, et duo rerum ac verborum, notatu digniorum inventaria, latinum et græcum, etc. Opera et studio Friderici Sylburgii Veterensis*. Francfort, chez les héritiers d'André Wechel, etc. Cette édition est toute grecque, sans traduction.

Nous avons comparé attentivement le texte de la Métaphysique donné par Sylburg, avec celui de la première Aldine et celui de la première Érasmienne, et nous nous sommes convaincus par nous-mêmes de la réalité des améliorations de toute sorte annoncées dans le titre que nous venons de transcrire. Sylburg, qui avait déjà fait ses preuves par sa collaboration au *Thesaurus* de Henri Estienne, a tiré un excellent parti de toutes les ressources qu'il avait sous la main ; il était difficile de faire, au XVI[e] siècle, mieux que n'a fait Sylburg; et, depuis lors jusqu'à ces derniers temps, on n'a pas même essayé de faire mieux. Casaubon, dans son édition grecque-latine[1], ne change rien au texte de Sylburg, ou du moins ses corrections sont sans importance. Il avoue lui-même que des circonstances fâcheuses ne lui ont pas permis de mettre beaucoup de temps à ce grand travail ; et Juste-Lipse dit quelque part que Casaubon y était allé au pas de course : *cursim egisse Casaubonum*[2]. Nous n'avons pas trouvé de différence appréciable entre sa Métaphysique et celle de Sylburg. Du Val, médecin, et professeur de philosophie, donna en 1619, 2 volumes in-fol., une belle édition grecque-latine d'Aristote, imprimée avec les caractères de l'Imprimerie royale, édition reproduite plusieurs fois dans le XVII[e] siècle, 1629, 1639, 1654, et qui est la plus répandue de toutes les éditions d'Aristote. Du

[1] Lyon, chez Guillaume Lemaire, 1590, 2 vol. in-fol.; réimprimée à Genève 1596, à Lyon 1597.

[2] Syllog. Burmannianæ, t. I, p. 368.

Val s'en tient religieusement au texte de Casaubon, qui s'en était tenu au texte de Sylburg. C'est à ces trois éditions indifféremment que nous renvoyons toujours, quand nous nous servons des mots : *anciennes éditions, ancienne leçon, leçon vulgaire.*

L'édition de Du Val fut la dernière édition des œuvres d'Aristote, jusqu'à notre temps ; car on ne peut pas considérer comme une édition la tentative avortée de Buhle, lequel ne parcourut qu'une partie de l'immense carrière dans laquelle il s'était engagé, et qui ne s'avança pas jusqu'à la Métaphysique.

Nous arrivons enfin aux deux textes de la Métaphysique sur lesquels a été faite cette traduction, le texte de Brandis et celui de Bekker.

Le travail de Brandis, *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica ad vet. codd.*, etc., parut à Berlin en 1823, 1 vol. in-8. C'est la seule édition particulière de la Métaphysique d'Aristote que nous connaissions [1], car celle de Tauchnitz fait partie d'une édition générale. Brandis ne voulait donner qu'un livre pour les écoliers, commode, portatif, et du prix le plus modique ; il fit un livre qui sera pour la Métaphysique, ce qu'a été si longtemps pour Aristote tout entier l'édition de Sylburg. Il ne lui vint pas dans l'idée qu'on pût, dans l'état actuel de la science, se borner à reproduire le texte que s'étaient transmis si fidè-

[1] Fabricius cite une édition particulière du XVI[e] siècle, qui porte le même titre que celle de Brandis : *Arist. et Theophrasti Metaphysica.* Græce. Francof., 1585. Voyez Bibl. gr., éd. Harl., T. III, p. 357.

lement, comme chose sacrée, Sylburg, Casaubon et Du Val. Il collationna une foule de manuscrits plus ou moins connus; et deux autres manuscrits fort anciens, non encore explorés, lui fournirent une ample provision de variantes précieuses, au moyen desquelles il corrigea des passages corrompus, et combla d'évidentes lacunes. D'un autre côté, les commentateurs grecs, Alexandre d'Aphrodisée, Syrianus, Asclépius, dont il avait sous les yeux les textes inédits, Jean Philopon, qu'il ne connaissait encore que par la traduction latine, lui servirent à contrôler les manuscrits, et suppléèrent plus d'une fois à leur insuffisance : tantôt il y trouvait des leçons diverses formellement mentionnées, les unes confirmant celles des manuscrits, d'autres non conservées par les copistes; tantôt il rencontrait au travers de la paraphrase, quelque authentique et précieuse leçon oubliée aussi, et qu'il remettait dans tout son jour. C'est ainsi qu'il a restitué jusqu'à des phrases entières, qui rétablissent la liaison des idées, et aident singulièrement à l'intelligence de ce texte difficile et scabreux. Et encore, après s'être donné tant de peine, l'éditeur s'accusait de n'être pas arrivé assez bien préparé pour la tâche, et d'avoir peut-être trop précipité son travail!

Le texte de Brandis devait naturellement se retrouver dans la grande édition de Berlin, d'abord à cause de son incontestable supériorité, et ensuite parce que les deux philologues nommés, il y a dix ans, sur la proposition de Frédéric Schleiermacher, pour présider à cette grande entreprise, étaient Emmanuel Bekker, le célèbre éditeur de Platon, et Bran-

dit lui-même. Bekker fut chargé de la collation des manuscrits et de la révision du texte, Brandis de la publication des commentaires. L'édition de Berlin est divisée en deux parties : la première qui contient le texte et les traductions, se compose de trois volumes, deux pour le grec, lesquels peuvent n'en faire qu'un seul, à cause de la continuité de la pagination, et un pour le latin; il n'a paru encore que le premier volume de la partie confiée à Brandis, mais c'est le plus important, pour nous du moins, puisqu'il contient tout ce qu'on a écrit de meilleur dans l'antiquité sur la Métaphysique. Voyez à la fin de ce volume, Notes, liv. I, p. 223. M. Barthélemy St.-Hilaire a reproché avec raison aux savants éditeurs, le choix de leur version pour la Politique : nous regrettons de même qu'ils n'aient pas adopté pour la Métaphysique, la version d'Argyropule revue par Sepulveda, de préférence à celle de Bessarion; elle eût été facile à compléter, et outre son mérite propre, elle s'écarte fort peu du texte nouveau, ce que nous ne dirions pas toujours de la traduction préférée.

En passant de l'édition particulière à l'édition générale, le texte de la Métaphysique s'est encore amélioré, et il est probable que Brandis n'a pas été étranger à ce progrès.

Nous ne parlerons pas de la Métaphysique soi-disant *ad optimorum librorum fidem accurate edita*, qui fait partie de la collection stéréotype de Tauchnitz. Elle n'est pas autre chose, nonobstant son titre, que la reproduction littérale du vieux texte traditionnel, sauf une ponctuation déplorable, dont n'avaient

donné le modèle ni Du Val, ni Casaubon, ni Sylburg. Et pourtant cette édition est de 1832 ; elle est venue dix ans après le travail de Brandis, et un an après le deuxième volume de Bekker !

Tel est l'inventaire des principaux travaux auxquels a donné lieu la Métaphysique. Quelques mots, en finissant, sur l'usage que nous avons fait de ces divers secours.

Nous nous sommes conformés au texte nouveau, mais non pas aveuglément. Nous avons plus d'une fois cherché dans le texte vulgaire un refuge contre des hardiesses non motivées, ou qui nous semblaient telles. Il nous est même arrivé, mais rarement, et dans des occasions peu décisives, de combattre à la fois et les anciens et les nouveaux éditeurs. Les notes qu'on trouvera à la fin de chacun de ces deux volumes sont destinées à peu près toutes, à expliquer, à justifier nos préférences. Nous avons tâché, dans ces discussions, de ne jamais hasarder notre opinion sans avoir les preuves à l'appui : nouveaux venus dans la science, et sans autorité, il nous fallait devant le public, si l'on peut ainsi dire, des répondants connus et sûrs. Les éclaircissements qui accompagnent la traduction ont été rédigés dans le même esprit. C'est par Aristote que nous éclairons Aristote, par Platon, par les commentateurs, et, lorsqu'il nous arrive de parler en notre nom, c'est toujours sous l'inspiration des hommes qui ont pénétré le plus profondément dans la pensée d'Aristote, ou du moins c'est leur pensée que nous croyons reproduire.

Parlerons-nous du système de traduction que nous avons adopté? si l'on peut appeler système une pra-

tique qui n'a rien de résolument systématique? Les traducteurs se vantent habituellement, de nos jours, d'une rigoureuse fidélité à l'original; et ce qu'on recommande sans cesse aux traducteurs, c'est la fidélité rigoureuse à l'original. Si, par là, on entend la reproduction exacte du sens, dans toute son étendue et dans ses plus minutieux détails, rien de mieux; et il ne faut épargner ni temps, ni efforts, ni recherches, pour rester le moins possible en arrière d'un tel but. Mais la fidélité dont il s'agit, n'est trop souvent, nous le craignons, qu'une fidélité purement matérielle, une assimilation de coupes de phrases, une équivalence de mots et de syllabes, car on compte les syllabes, et même les lettres : comme si c'était là le style, comme si l'habit c'était l'homme, comme si la langue française n'avait pas aussi son génie propre. Chose excellente, si l'on s'arrête à certaines limites, cette fidélité devient, par l'excès, une vraie trahison, un crime de lèse-original. Il y a tel grand écrivain qui serait fort embarrassé peut-être pour se reconnaître lui-même sous le grotesque accoutrement dont on l'a affublé dans notre siècle, sous prétexte d'exactitude et de fidélité.

Un homme dont l'opinion peut faire loi en pareille matière, M. Cousin, s'exprime ainsi à propos d'une analyse arbitraire de la Métaphysique, présentée à l'Académie des Sciences morales avec le titre de traduction : « Traduire, c'est reproduire un auteur, non pas tel que nous aurions voulu qu'il fût, soit pour notre goût particulier, soit pour celui de notre siècle, mais rigoureusement tel qu'il a été dans son pays et

dans son siècle, sous ses formes réelles, telles que l'histoire les a conservées. Et plus un auteur est grand, plus il faut le traiter ainsi, d'abord par respect pour la vérité, mais aussi par respect pour le génie qui vaut bien la peine d'être représenté au naturel, par respect même pour notre siècle auquel il faut bien supposer assez d'imagination et d'intelligence pour comprendre et apprécier les hommes et les œuvres des autres siècles[1].» Il s'agit, dans ce passage, de la reproduction de la pensée; et tel est l'idéal que nous avons sans cesse poursuivi. Quant à la forme, nous avons aspiré, autant qu'il était en nous, à l'austère concision d'Aristote; mais si nous avons toujours cherché l'expression pour ainsi dire adéquate, nous n'avons jamais, au besoin, reculé devant la paraphrase.

[1] *De la Métaph.*, p. 17, 18.

FIN DE L'INTRODUCTION.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE PREMIER.

(ΑΛΦΑ ΤΟ ΜΕΙΖΟΝ.)

SOMMAIRE DU LIVRE PREMIER.

I. Nature de la science; différence de la science et de l'expérience. — II. La philosophie s'occupe surtout de la recherche des causes et des principes. — III. Doctrines des anciens touchant les causes premières et les principes des choses. Thalès, Anaximène, etc. Principe découvert par Anaxagore, l'Intelligence. — IV. De l'Amour, principe de Parménide et d'Hésiode. De l'Amitié et de la Haine d'Empédocle. Empédocle a le premier reconnu quatre éléments. De Leucippe et de Démocrite qui ont donné le plein et le vide comme les causes de l'être et du non-être. — V. Des Pythagoriciens. Doctrine des nombres. Parménide, Xénophane, Mélissus. — VI. Platon. Ce qu'il a emprunté aux Pythagoriciens; en quoi son système diffère du leur. Récapitulation. — VII. Réfutation des opinions des anciens touchant les principes.

I.

Tous les hommes ont naturellement le désir de savoir. Ce qui le témoigne, c'est le plaisir que nous causent les perceptions de nos sens. Elles nous plaisent par elles-mêmes, indépendamment de leur utilité,

surtout celles de la vue. En effet, non-seulement lorsque nous sommes dans l'intention d'agir, mais alors même que nous ne nous proposons aucun but pratique, nous préférons, pour ainsi dire, la connaissance visible à toutes les connaissances que nous donnent les autres sens. C'est qu'elle nous fait, mieux que toutes les autres, connaître les objets, et nous découvre un grand nombre de différences [1].

Les animaux reçoivent de la nature la faculté de connaître par les sens. Mais cette connaissance, chez les uns, ne produit pas la mémoire; elle la produit chez les autres. Aussi, les premiers sont-ils simplement intelligents : quant aux autres, ils sont plus capables d'apprendre que ceux qui n'ont pas la faculté de se souvenir. L'intelligence sans la capacité d'apprendre, est le partage de ceux qui n'ont pas la faculté d'entendre les sons, par exemple l'abeille [2], et les autres espèces d'animaux qui peuvent être dans le même cas. La capacité d'apprendre se trouve dans tous ceux qui réunissent à la mémoire le sens de l'ouïe [3]. Tandis que les autres animaux vivent ainsi réduits ou aux impressions sensibles, ou aux souvenirs, et ne

[1] « La vue nous révèle un grand nombre de différences de toute espèce, parce que tous les corps ont une couleur. » Aristote, *De sensu et sensili*, cap. 1, édit. de Bekker, p. 437.

[2] « On ignore si les abeilles ont ou non le sens de l'ouïe. » Aristote, *Histor. anim.* l. IX, 40, Bekk., p. 627.

[3] « Le chien, le perroquet, le cheval, l'âne, etc. » Asclépius ap. Brandis, *Scholia in Aristot.*, p. 552.

[4] « Il y a des animaux qui vivent réduits aux seules impressions des « sens. » Arist., *De anima*, l. II, 3, Bekk., p. 414.

s'élèvent qu'à peine jusqu'à l'expérience, le genre humain a, pour se conduire, l'art et le raisonnement.

C'est de la mémoire que pour les hommes provient l'expérience. En effet, plusieurs souvenirs d'une même chose constituent une expérience. Or, l'expérience ressemble presque, en apparence, à la science et à l'art. C'est par l'expérience que la science et l'art font leurs progrès chez les hommes [1]. *L'expérience*, dit Polus [2], et avec raison, *a créé l'art; l'inexpérience marche à l'aventure*. L'art commence, lorsque, d'un grand nombre de notions fournies par l'expérience, se forme une seule conception générale qui s'applique à tous les cas semblables. Savoir que tel remède a guéri Callias attaqué de telle maladie, qu'il a produit le même effet sur Socrate et sur plusieurs autres pris individuellement, c'est de l'expérience; mais savoir que tel remède a guéri toute la classe des malades atteints de telle maladie, les pituiteux, par exemple, ou les bilieux, ou les fiévreux, c'est de l'art. Pour la pratique, l'expérience ne semble pas différer de l'art, et l'on voit même ceux qui n'ont que l'expérience, atteindre mieux leur but que ceux qui ont la théorie sans l'expérience. C'est que l'expérience est la connaissance des choses particuliè-

[1] « La science dans son ensemble est le résultat de l'expérience de « chacun en particulier. » *Physic. auscult.*, l. VII, 3. Bekker, p. 247.

[2] « C'est l'expérience qui donne l'art pour règle à notre vie ; l'inex- « périence nous fait marcher au hasard. » Polus, *ap. Plat. in Gorg.*, c. II, éd. de H. Estienne, p. 448.—Polus, d'Agrigente, disciple et ami de Gorgias. Voyez le *Gorgias* de Platon.

res, et l'art au contraire celle du général [1]. Or, tous les actes, tous les faits sont dans le particulier. Car ce n'est pas l'homme que guérit le médecin, si non accidentellement, mais Callias ou Socrate, ou quelque autre individu qui se trouve appartenir au genre humain. Si donc quelqu'un possède la théorie sans l'expérience, et que, connaissant le général, il ignore le particulier qui y est contenu, celui-là se trompera souvent dans le traitement de la maladie. En effet, ce qu'il s'agit de guérir, c'est l'individu. Toutefois, la connaissance et l'intelligence, suivant l'opinion commune, sont plutôt le partage de l'art que de l'expérience, et les hommes d'art passent pour être plus sages que les hommes d'expérience, car la sagesse, chez tous les hommes, est en raison du savoir. Et c'est parce que les uns connaissent la cause, et que les autres l'ignorent. En effet, les hommes d'expérience savent bien que telle chose est [2], mais ils ne savent pas pourquoi elle est [3]; les hommes d'art, au contraire connaissent le pourquoi [4], et la cause. Aussi bien pensons-nous que les chefs des ouvriers, de quelque travail qu'il s'agisse, ont plus de droit à nos respects que les manœuvres; qu'ils ont plus de connaissances et qu'ils sont plus savants, parce qu'ils savent les causes de ce qui se

[1] « C'est par la connaissance du général que nous avons l'intelli« gence du particulier. Il n'y a pas de mode de connaissance propre au « particulier. » *Analyt. prior.* l. II, 21. Bekk., p. 67. Voyez aussi *Analyt. poster.*, l. I, 1. Bekk., p. 71.

[2] Τὸ ὅτι.

[3] Διότι.

[4] Τὸ διότι.

fait; tandis que les manœuvres ressemblent à ces êtres inanimés qui agissent, mais sans connaissance de leur action, le feu, par exemple, qui brûle sans le savoir. Chez les êtres animés, c'est une nature particulière qui produit chacune de ces actions; chez les manœuvres, c'est l'habitude. Ce qui donne la supériorité du savoir aux chefs des ouvriers, ce n'est pas leur habileté pratique, c'est qu'ils possèdent la théorie et qu'ils connaissent les causes. Ajoutez que le caractère principal de la science, c'est de pouvoir se transmettre par l'enseignement. Aussi, dans l'opinion commune, l'art, plus que l'expérience, est de la science; car les hommes d'art peuvent enseigner, et les hommes d'expérience ne le peuvent pas. D'ailleurs, aucune des notions sensibles n'est à nos yeux le vrai savoir, bien qu'elles soient le fondement de la connaissance des choses particulières. Mais elles ne nous disent le pourquoi de rien: par exemple, elles apprennent que le feu est chaud, mais seulement qu'il est chaud.

Ce n'est donc pas sans raison que celui qui le premier inventa un art quelconque au-dessus des vulgaires notions des sens, fut admiré par les hommes; non pas seulement à cause de l'utilité de ses découvertes, mais à cause de sa science, et parce qu'il était supérieur aux autres. Les arts se multiplièrent, les uns s'appliquant aux nécessités, les autres aux agréments de la vie; mais toujours les inventeurs de ceux-ci furent regardés comme supérieurs à ceux des autres, parce que leur science n'avait pas l'utilité pour but. Tous les arts dont nous parlons étaient inventés, quand on découvrit ces sciences qui ne s'appliquent ni aux plai-

sirs, ni aux nécessités de la vie. Ce fut dans les lieux où les hommes pouvaient jouir du repos qu'elles naquirent d'abord. Les mathématiques furent inventées en Égypte, car, dans ce pays, on laissait un grand loisir à la caste des prêtres.

Nous avons établi dans la Morale[1], quelle différence il y a entre l'art, la science et les autres connaissances. Tout ce que nous voulons dire sur ce point maintenant, c'est que la science qu'on nomme Philosophie[2] est, suivant l'idée que l'on s'en forme généralement, l'étude des premières causes et des principes.

Ainsi, comme nous venons de le dire, l'homme d'expérience paraît être plus savant que celui qui n'a que des connaissances sensibles quelles qu'elles soient; l'homme d'art l'est plus que l'homme d'expérience; le manœuvre le cède au chef des travaux, et la spéculation est supérieure à la pratique. Et il est bien évident que la Philosophie est une science qui s'occupe de certaines causes et de certains principes.

[1] *Ethic. Nicom.* l. VI, 3. Bekk., p. 11̄9.

[2] Σοφία. C'est le même mot que nous avons traduit précédemment par *sagesse*. M. Cousin fait observer qu'Aristote passe successivement du sens populaire de σοφία à son sens élevé qui est la sagesse par excellence, *la philosophie*. Nous avons tâché de ménager la transition, par l'emploi des expressions intermédiaires que nous fournissait la langue française.

II.

Or, puisque cette science est l'objet de nos recherches, nous allons avoir à examiner de quelles causes et de quels principes la philosophie est la science; question qui s'éclaircira bien mieux si l'on examine les diverses idées que nous nous formons du philosophe. Et d'abord nous concevons le philosophe, surtout comme connaissant l'ensemble des choses, autant que cela est possible, mais sans avoir la science de chaque chose en particulier. Ensuite, celui qui peut arriver à la connaissance de choses ardues, et que l'homme ne connaît qu'avec de grandes difficultés, ne le nommons-nous pas philosophe? En effet, connaître par les sens est une faculté commune à tous; cette connaissance, acquise sans effort, n'a donc rien de philosophique. Enfin, celui qui a les notions les plus rigoureuses des causes, et qui enseigne le mieux ces notions, celui-là est plus philosophe que tous les autres sur toute science. Et, parmi les sciences, celle à laquelle on s'applique pour elle-même, et dans le seul but de savoir, est plus philosophie que celle qu'on étudie à cause de ses résultats; et celle qui domine les autres est plus philosophie que celle qui est subordonnée à quelque autre. Il ne faut pas que le philosophe reçoive des lois, mais qu'il donne des lois; il ne faut pas qu'il obéisse à un autre, c'est à celui qui est moins philosophe à lui obéir.

Telles sont en somme nos diverses manières de concevoir la philosophie et les philosophes : or, le philosophe qui possède parfaitement la science du général

a nécessairement la science de toutes choses, car un tel homme sait en quelque sorte tout ce qui se trouve compris sous le général. Mais on peut dire aussi qu'il est très difficile pour les hommes d'arriver aux connaissances les plus générales; en effet, leurs objets sont bien plus loin de la portée des sens.

Entre toutes les sciences, les plus rigoureuses sont celles qui sont le plus sciences de principes; celles qui roulent sur un petit nombre de principes sont plus rigoureuses que celles dont l'objet est multiple: l'arithmétique, par exemple, l'est plus que la géométrie. La science qui étudie les causes est celle qui peut le mieux enseigner; car ceux-là enseignent, qui disent les causes de chaque chose. Enfin, connaître et savoir, dans le but unique de savoir et de connaître, tel est par excellence le caractère de la science de ce qu'il y a de plus scientifique. Celui qui veut étudier une science pour elle-même, choisira entre toutes celle qui est le plus science; or, cette science est la science de ce qu'il y a de plus scientifique. Ce qu'il y a de plus scientifique, ce sont les principes et les causes. C'est par leur moyen, c'est par eux que nous connaissons les autres choses, et non point par les autres choses que nous les connaissons. Or, la science souveraine, la science supérieure à toute science subordonnée, est celle qui connaît pourquoi il faut faire chaque chose. Et ce pourquoi, c'est le bien de chaque être; pris en général, c'est le mieux dans tout l'ensemble des êtres [1].

[1] Voyez, liv. XII, 10, le développement de cette grande conception du rôle de la cause finale dans l'univers.

De tout ce que nous venons de dire sur la science elle-même, sort la définition cherchée de la philosophie. Il faut bien qu'elle soit la science théorétique des premiers principes et des premières causes; car le bien et la raison finale sont une des causes. Et qu'elle n'est point une science pratique, c'est ce que démontre l'exemple de ceux qui ont philosophé les premiers. Ce qui, dans l'origine, poussa les hommes aux premières recherches philosophiques, c'était, comme aujourd'hui, l'étonnement [1]. Entre les objets qui les étonnaient, et dont ils ne pouvaient se rendre compte, ils s'appliquèrent d'abord à ceux qui étaient à leur portée; puis, s'avançant ainsi peu à peu, ils cherchèrent à s'expliquer de plus grands phénomènes, par exemple les divers états de la lune, le cours du soleil et des astres, enfin la formation de l'univers. Chercher une explication et s'étonner, c'est reconnaître qu'on ignore. Aussi peut-on dire, que l'ami de la science l'est en quelque sorte des mythes [2]; car le sujet des mythes, c'est le merveilleux. Par conséquent, si les premiers philosophes philosophèrent pour échapper à l'ignorance, il est évident qu'ils poursuivaient la science pour savoir, et non en vue de quelque utilité. Le fait lui-même en est la preuve : presque tous

[1] Platon, dans le *Théétète*, éd. de H. Est. p. 155: « Cet état, l'étonnement, est particulièrement celui du philosophe, car c'est-là le principe de la philosophie. »

[2] Φιλόμυθος ὁ φιλόσοφός πώς ἐστιν. — Pour l'appréciation de la valeur philosophique des mythes, voyez le cours de M. Cousin, 1828, première leçon, p. 22, et cinquième leçon, p. 19, ainsi que quelques arguments de la traduction de Platon.

les arts qui regardent les besoins et ceux qui s'appliquent au bien-être et au plaisir étaient connus déjà, quand on commença à chercher les explications de ce genre. Il est donc évident que nous n'étudions la philosophie pour aucun autre intérêt étranger.

De même que nous appelons homme libre celui qui s'appartient et qui n'a pas de maître, de même aussi cette science, seule entre toutes les sciences, peut porter le nom de libre. Celle-là seule, en effet, ne dépend que d'elle-même. Aussi pourrait-on à juste titre regarder comme plus qu'humaine la possession de cette science. Car la nature de l'homme est esclave par tant de points, que *Dieu seul*, pour parler comme Simonide, *devrait jouir de ce beau privilége* [1]. Toutefois il est indigne de l'homme de ne pas chercher la science à laquelle il peut atteindre [2]. Si les poëtes ont raison, si la divinité est capable de jalousie, c'est à l'occasion de la philosophie surtout que cette jalousie devrait naître, et tous ceux qui s'élèvent par la pensée

[1] Voyez dans le *Protagoras*, c. XXX, p. 344, le passage de Simonide auquel Aristote fait allusion. Voyez aussi Gaisford, *Poetæ græci minores*, t. I, p. 597. Plusieurs critiques ont essayé de restituer les vers de Simonide épars dans le texte de Platon.

[2] *Ethic. Nicom.*, X, 7, 8. Bekk., p. 1177, sq. Nous avons surtout remarqué le passage suivant : « Nous ne devons pas, bien que nous ne « soyons que des hommes, nous borner, comme quelques-uns le veulent, « aux connaissances, aux sentiments purement humains ; nous réduire, « tout mortels que nous sommes, à une condition mortelle : il faut nous « affranchir au contraire, autant qu'il est en notre pouvoir, des liens « de la condition mortelle, et tout faire pour vivre conformément à ce « qu'il y a de meilleur en nous. »

devraient être malheureux. Mais il n'est pas possible que la divinité soit jalouse, et *les poètes*, comme dit le proverbe, *sont souvent menteurs*.

Enfin, il n'y a pas de science qu'on doive estimer plus qu'une telle science. Car la plus divine est celle qu'on doit priser le plus. Or, celle-ci est seule divine à un double titre. En effet, la science qui est surtout le partage de Dieu, et qui traite des choses divines, est divine entre toutes les sciences. Or, la philosophie seule porte ce double caractère. Dieu passe, pour la cause et le principe de toutes choses; et Dieu seul, Dieu surtout du moins, peut posséder une telle science. Toutes les autres sciences ont, il est vrai, plus de rapport à nos besoins que la philosophie, mais aucune ne l'emporte sur elle.

Le but proposé à notre entreprise, ce doit être un étonnement contraire, si je puis dire, à celui qui provoque les premières recherches de toute science. Toujours en effet les sciences ont, comme nous l'avons remarqué, leur source dans l'étonnement qu'inspire l'état des choses: ainsi, pour parler des merveilles qui s'offrent à nous d'elles-mêmes, l'étonnement qu'inspirent, ou les révolutions du soleil, ou l'incommensurabilité du rapport de la diagonale au côté du carré [1], à ceux qui n'ont point encore examiné la cause. Il paraît étonnant à tout le monde qu'une quan-

[1] Διαμέτρου ἀσυμμετρίαν. Il nous a été impossible de ne pas paraphraser cette formule mathématique, ainsi que celle qui vient plus loin: διάμετρος μετρητή. En général, la langue géométrique des Grecs est peu explicite; il n'en est pas de même chez nous: nos formules sont des propositions complètes.

tité ne puisse être mesurée, même par une mesure très petite. Or, ce qu'il nous faut, c'est l'étonnement contraire : *Le mieux est à la fin*, comme dit le proverbe. Ce mieux, dans les objets dont il s'agit, on y arrive par la connaissance ; car rien ne causerait plus d'étonnement à un géomètre, que si le rapport de la diagonale au côté du carré devenait commensurable.

Nous avons dit quelle est la nature de la science que nous cherchons, et le but de notre étude et de tout ce traité.

III.

Il est évident qu'il faut acquérir la science des causes premières, puisque nous disons qu'on sait, quand nous pensons qu'on connaît la première cause. Or, on distingue quatre causes. La première est *l'essence, la forme propre de chaque chose*[1] ; car ce qui fait qu'une chose est, est tout entier dans la notion de

[1] Ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. Cette dernière expression, grammaticalement inexplicable, est de l'invention d'Aristote. On la trouve assez fréquemment employée dans la Métaphysique. Elle désigne le caractère distinctif de l'être, ce qui entre dans la définition, la forme sous laquelle on conçoit nécessairement chaque objet. Aristote, outre le mot οὐσία, substitue sans cesse à cette formule les mots : τὸ τί ἐστι, τὸ τί, τὸ τόδε τι, τὸ τόδε, λόγος, ὅρος, ὁρισμός, εἶδος, μορφή. C'est ce que les scolastiques appelaient *quidditas, causa formalis, forma substantialis.*

ce qu'elle est : la raison d'être première est donc une cause et un principe. La seconde, est *la matière le sujet*[1]; la troisième, *le principe du mouvement*[2]. La quatrième correspond à la précédente : c'est *la cause finale des choses, le bien*[3]; car le bien est le but de toute production.

Ces principes ont été suffisamment expliqués dans la Physique[4]. Reprenons toutefois les opinions de ceux qui, avant nous, se sont appliqués à l'étude de l'être, et ont philosophé sur la vérité, et qui, eux aussi, discourent évidemment de certains principes et de certaines causes. Cette revue sera un préambule utile à la recherche qui nous occupe. En effet, ou bien nous découvrirons quelque autre espèce de causes, ou bien nous prendrons une plus grande confiance dans les causes que nous venons d'énumérer.

La plupart de ceux qui philosophèrent les premiers ne considérèrent les principes de toutes choses que sous le point de vue de la matière. Ce d'où sortent tous les êtres, d'où provient tout ce qui se produit,

[1] Ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον. *Causa materialis.*

[2] Ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. C'est le principe qui fait passer le sujet, la matière, du possible, qui est sa nature, à la réalité, la détermine, la marque d'un caractère distinctif, en un mot lui donne une forme. Aristote le nomme encore αἰτία ποιητική. *Causa efficiens.*

[3] Τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν. Le motif, le but de l'action, de tout ce qui est et se fait, la raison finale des choses, *Causa finalis*. La locution οὗ ἕνεκα, désignant la cause finale, se rencontre plusieurs fois dans Platon, notamment dans le *Gorgias*. Mais c'est Aristote qui, le premier, lui a donné cette forme substantive : τὸ οὗ ἕνεκα.

[4] Voyez *Physic. auscult.*, II, 3. Bekk., p. 194. *Ibid.*, 7. Bekk., p. 198.

où aboutit toute destruction, la substance persistant la même sous ses diverses modifications, voilà, selon eux, l'élément, voilà le principe des êtres. Aussi pensent-ils que rien ne naît ni ne périt véritablement, puisque cette nature première subsiste toujours. De même que nous ne disons pas que Socrate naît réellement, lorsqu'il devient beau ou musicien, ni qu'il périt quand il perd ces manières d'être, parce que le sujet des modifications, parce que Socrate lui-même persiste dans son existence; de même on ne peut se servir de ces expressions pour aucun des autres êtres. Car il faut qu'il y ait une nature première, soit unique, soit multiple, qui, subsistant toujours, produit toutes les autres choses. Quant au nombre et au caractère propre des éléments, ces philosophes ne sont point d'accord.

Thalès [1], fondateur de cette philosophie, regarde l'eau comme premier principe. C'est pourquoi il va jusqu'à prétendre que la terre repose sur l'eau; amené probablement à cette idée, parce qu'il voyait que c'est l'humidité qui nourrit toutes choses, que le chaud lui-même en vient, et que tout animal vit de l'humidité. Or, ce dont viennent les choses, est le principe de toutes choses. Une autre observation encore l'amena à cette opinion. Les semences de toutes choses sont humides de leur nature. Or l'eau est le principe de l'humidité des choses humides.

Quelques-uns pensent que les hommes des plus anciens temps, et, avec eux, les premiers Théologiens [2],

[1] De Milet, 600 ans avant J.-C.

[2] *Orphée*, *Musée*, *Eumolpe* et les anciens poëtes.

bien antérieurs à notre époque, se figurèrent la nature de la même manière que Thalès. Ils ont en effet représenté, comme les auteurs de l'univers, l'Océan et Téthys [1]; et les dieux jurent, selon eux, par l'eau, par cette eau que les poètes appellent le Styx. Car ce qu'il y a de plus ancien est aussi ce qu'il y a de plus sacré; et ce qu'il y a de plus sacré, c'est le serment [2]. Y a-t-il dans cette vieille et antique opinion une explication de la nature? c'est ce qu'on ne voit pas clairement. Telle fut toutefois, à ce qu'on dit, la doctrine de Thalès sur la première cause.

On ne peut guère placer Hippon [3] parmi les premiers philosophes, à cause du vague de sa pensée. Anaximène [4] et Diogène [5] établissent que l'air est antérieur à l'eau, et qu'il est le principe premier des corps simples. Hippase de Métaponte [6] et Héraclite d'Éphèse [7] admettent que le premier principe est le feu. Empédocle [8] recon-

[1] *Homère*, *Hésiode*, passim.

[2] Le raisonnement est facile à compléter. Donc le serment est ce qu'il y a de plus ancien. Or, le serment se jure par le Styx, par l'eau; donc l'eau est ce qu'il y a de plus ancien.

[3] De Rhégium, VIe siècle avant J.-C. Tennemann, *Manuel*, t. I, p. 99, le rattache à l'Ecole de Pythagore.

[4] De Milet, vers 557.

[5] D'Apollonie, contemporain d'Anaximène, ou postérieur de quelques années à ce philosophe, si l'on en juge par les développemens qu'il donna au principe qui leur est commun.

[6] VIe siècle. Tennemann le rattache comme Hippon à l'Ecole de Pythagore.

[7] Vers 500, père d'une école de sceptiques célèbre dans l'antiquité. Aristote réfutera par la suite plusieurs de ses opinions.

[8] D'Agrigente, vers 460 ou 444. Aristote le citera fréquemment dans la Métaphysique.

nait quatre éléments, ayant ajouté la terre aux trois que nous avons nommés. Ces éléments subsistent toujours et ne deviennent pas : seulement, tantôt plus, tantôt moins nombreux, ils se mêlent et se démêlent, s'agrègent et se séparent.

Anaxagore de Clazomène [1], l'aîné d'Empédocle, n'était pas arrivé à un système aussi plausible. Il prétend que le nombre des principes est infini. Presque toutes les choses formées de parties semblables, ne sont sujettes, ainsi l'eau, le feu, à d'autre production, à d'autre destruction que l'agrégation ou la séparation : en d'autres termes, elles ne naissent ni ne périssent, elles subsistent éternellement

On voit par ce qui précède, que tous ces philosophes se sont attachés au point de vue de la matière, qu'ils l'ont considérée comme la cause unique.

Arrivés à ce point, la chose elle-même les conduisit plus avant, et les obligea à de nouvelles recherches. Il est hors de doute que toute destruction, que toute production procède de quelque principe, soit unique, soit multiple. Mais d'où viennent ces effets, et quelle est la cause? Car ce n'est certainement pas le sujet qui est lui-même l'auteur de ses propres changements. Ni le bois, ni l'airain, par exemple, ne sont la cause qui les fait changer d'état l'un et l'autre : ce n'est pas

[1] Né vers 500 ; ami et, selon quelques-uns, maître de Périclès. Aristote cite souvent la proposition fameuse, début du livre d'Anaxagore: ὁμοῦ ἦν πάντα.

[2] Ὁμοιομερῆ, ὁμοιομερῆ στοιχεῖα, ὁμοιομερεῖαι, telles sont les dénominations sous lesquelles les anciens ont désigné ce principe d'Anaxagore. Ici, Aristote donne ὁμοιομερῆ.

le bois qui fait le lit, ni l'airain la statue. Il y a quelque autre chose qui est cause du changement. Or, chercher ce quelque chose, c'est chercher un autre principe, le principe du mouvement, comme nous l'appelons.

Dans l'origine, les philosophes partisans de l'unité de la substance[1], qui touchèrent à cette question, se mirent peu en peine de la résoudre. Pourtant, quelques-uns de ceux qui admettaient l'unité, le tentèrent; mais ils succombèrent, pour ainsi dire, sous le poids de cette recherche. Ils prétendent que l'unité est immobile, et que non-seulement rien ne naît ni ne périt dans toute la nature, (opinion antique, et à laquelle tous se sont rangés) mais même que dans la nature tout autre changement quelconque est impossible. Et ce dernier point est particulier à ces philosophes. Nul de ceux qui admettent l'unité du tout n'est donc arrivé à la conception de la cause dont nous parlons, excepté peut-être Parménide[2], en tant qu'il ne se contente pas de l'unité, mais qu'en dehors d'elle il place en quelque sorte deux causes.

Quant à ceux qui admettent plusieurs éléments, comme le chaud et le froid ou le feu et la terre, ils sont plus à même d'atteindre la cause en question. Car ils attribuent au feu la puissance motrice, et à l'eau, à la terre et aux autres éléments la propriété contraire. Ces principes ne suffisant pas pour produire l'Univers, les

[1] Les Éléates.

[2] D'Elée; vers 460, il fit un voyage à Athènes; il avait alors un peu plus de 60 ans. Voyez le *Parménide* de Platon, *sub init.* p. 127.

successeurs des philosophes qui les avaient adoptés, forcés de nouveau, comme nous l'avons dit, par la vérité elle-même, recoururent au second principe[1]. En effet, que l'ordre et la beauté qui existent dans les choses ou qui s'y produisent, aient pour cause ou la terre, ou quelque autre élément de cette sorte, c'est ce qui n'est guère vraisemblable; et l'on ne peut même croire que les anciens philosophes aient eu cette opinion. D'ailleurs, rapporter au hasard ou à la fortune ces admirables effets, était trop peu raisonnable. Aussi, quand un homme proclama que, de même que dans les animaux, il y avait dans la nature une intelligence cause de l'arrangement et de l'ordre universel, cet homme parut seul jouir de sa raison, au prix des divagations de ses devanciers.

Nous savons, à n'en pas douter, qu'Anaxagore s'appliqua à ce point de vue de la science. On peut dire, toutefois, qu'Hermotime de Clazomène [2] l'indiqua le premier. Ces deux philosophes arrivèrent donc à la conception de l'Intelligence, et établirent que la cause de l'ordre est en même temps et le principe des êtres, et la cause qui leur imprime le mouvement.

[1] Le principe moteur.

[2] Anaxagore était son compatriote et son contemporain; il fut probablement son disciple.

IV.

On croirait qu'Hésiode entrevit jadis quelque chose d'analogue, et, avec Hésiode, tous ceux qui ont admis dans les êtres, l'Amour ou le désir comme principe, par exemple, Parménide. Ce dernier dit dans son explication de la formation de l'Univers :

Il créa l'Amour le plus ancien de tous les Dieux[1] ;

Hésiode, de son côté, s'exprime ainsi :

Longtemps avant toutes choses exista le Chaos ; après lui
La terre au large sein...,
Et l'Amour, qui est le plus beau de tous les Immortels[2] ;

comme s'ils reconnaissaient qu'il faut qu'il y ait dans les êtres une cause capable d'imprimer le mouvement et de donner le lien aux choses. Nous devrions examiner à qui appartient la priorité de cette découverte ; mais nous demandons qu'il nous soit permis de décider plus tard cette question[3].

Comme on vit qu'à côté du bien le contraire du bien se montrait aussi dans la nature ; qu'à côté de l'ordre et de la beauté, s'y trouvaient le désordre et la laideur ; que le mal semblait l'emporter sur le bien, et le laid sur le beau, un autre philosophe introduisit

[1] Simon Karsten, *Parmenid. Eleat. reliquiæ*, p. 42.

[2] Hésiode, *Theogon.*, v. 116.

[3] Aristote n'a pas tenu cette promesse. Nulle part dans la Métaphysique la question n'est discutée. Elle ne l'est même dans aucun des ouvrages d'Aristote qui nous sont restés.

l'Amitié et la Discorde [1], causes opposées de ces effets contraires. Car, si l'on pousse à leurs conséquences les opinions d'Empédocle, et qu'on s'attache au fond de sa pensée, et non à la manière dont il la bégaie, on verra qu'il fait de l'Amitié le principe du bien et de la Discorde celui du mal. De sorte que si l'on disait qu'Empédocle a proclamé, et qu'il a proclamé le premier le bien et le mal comme principes, peut-être ne se tromperait-on pas, puisque dans son système le bien en soi [2] est la cause de tous les biens, et le mal [3] celle de tous les maux.

Jusqu'ici, selon nous, les philosophes ont reconnu deux des causes que nous avons déterminées dans la Physique : la matière, et la cause du mouvement. Ils l'ont fait, il est vrai, d'une façon obscure, indistincte, comme agissent au combat des soldats mal exercés. Ceux-ci s'élancent en avant, et frappent souvent de beaux coups ; mais la science n'est pour rien dans leur conduite. De même ces philosophes n'ont pas l'air de savoir qu'ils disent ce qu'ils disent en effet. Car on ne les voit jamais, ou peu s'en faut, faire usage des principes. Anaxagore se sert de l'Intelligence comme d'une machine [4], pour la formation du monde ; et, quand il est embarrassé d'expliquer pour quelle cause ceci ou cela est nécessaire, alors il produit l'intelligence sur la scène ; mais partout ailleurs c'est à toute

[1] Φιλία καὶ νεῖκος.

[2] L'Amitié.

[3] La Discorde.

[4] Allusion au θεὸς ἀπὸ μηχανῆς, *Deus ex machina*. Voyez Alexandre d'Aphr. Brand. *Schol.*, p. 537; Sepulv., p. 13.

autre cause plutôt qu'à l'intelligence qu'il attribue la production des phénomènes[1]. Empédocle se sert des causes plus qu'Anaxagore, il est vrai, mais d'une manière encore insuffisante, et ne sait pas bien, en les employant, s'accorder avec lui-même. Souvent, chez ce philosophe, c'est l'amitié qui sépare, c'est la discorde qui réunit. En effet, quand le tout se divise en ses éléments par la discorde, alors les particules du feu se réunissent en un tout, ainsi que celles de chacun des autres éléments. Et quand l'amitié réduit tout à l'unité par sa puissance, alors au contraire les particules de chacun des éléments sont forcées de se séparer. Empédocle, on le voit, se distingua de ses prédécesseurs par la manière dont il se servit de la cause dont nous nous occupons : il fut le premier qui la partagea en deux. Il ne fit pas un principe unique du principe du mouvement, mais deux principes différents et opposés l'un à l'autre. Et puis, quant au point de vue de la matière, il est le premier qui ait reconnu quatre éléments. Toutefois il ne s'en sert pas comme s'ils étaient quatre, mais comme s'ils n'étaient que deux, le feu d'un côté à lui seul, de l'autre, les trois éléments opposés, la terre, l'air et l'eau considérés comme une seule nature. C'est là du moins l'idée qu'on peut

[1] Platon fait dire à Socrate dans le *Phédon*, c. XLVII, p. 98 : « Je vois » un homme qui n'emploie *l'Intelligence* à aucun usage, et qui donne » pour causes à l'arrangement de l'univers, non pas des causes vé» ritables, mais des airs, des éthers, des eaux, et toutes sortes de choses » aussi étranges. » Voyez toute cette peinture si vive du désappointement de Socrate à la lecture des livres d'Anaxagore.

se former à la lecture de son poème[1]. Tels sont les caractères, selon nous, tel est le nombre des principes dont Empédocle a parlé.

Leucippe[2], et son ami Démocrite[3] admettent pour éléments le plein et le vide, ou, pour parler comme eux, *l'être* et *le non-être*. Le plein, le solide, c'est l'être; le vide, le rare, c'est le non-être. C'est pourquoi le non-être, suivant eux, existe tout aussi bien que l'être. En effet, le vide existe autant que le corps; or, ce sont là, sous le point de vue de la matière, les causes des êtres. Et, de même que ceux qui admettent l'unité de la substance produisent tout le reste par les modifications de cette substance en donnant le rare et le dense pour principes à ces modifications, de même aussi ces deux philosophes prétendent que les différences sont les causes de toutes choses. Ces différences sont au nombre de trois, dans leur système, la forme, l'ordre, la position. Les différences de l'être ne viennent, c'est leur langage, que de la *configuration*[1], de l'*arrangement*[2] et de la *tournure*[3]. Or, la configuration c'est la forme; l'arrangement, c'est l'ordre; la tournure, c'est

[1] Ce poème était intitulé Περὶ φύσεως. Il en reste un assez grand nombre de fragments.

[2] Vers 500. Sa patrie est inconnue. On croit qu'il fut disciple de Parménide.

[3] D'Abdère. Né vers 494 ou 490; selon d'autres, 470 ou 460. Il adopta et développa le système de son maître Leucippe. Il écrivit en vers comme Empédocle, comme Parménide, comme presque tous les anciens philosophes.

[4] Ῥυσμός.

[5] Διαθιγή.

[6] Τροπή.

la position. Ainsi A diffère de N par la forme ; AN de NA par l'ordre, et de Z de N par la position. Quant au mouvement, d'où et comment existe-t-il chez les êtres, ils ont négligé cette question, et l'ont omise comme les autres philosophes.

Tel est, selon nous, le point où paraissent s'être arrêtées les recherches de nos devanciers sur les deux causes en question.

V.

Du temps de ces philosophes, et avant eux [1], ceux qu'on nomme Pythagoriciens s'appliquèrent d'abord aux mathématiques, et firent avancer cette science. Nourris dans cette étude, ils pensèrent que les principes des mathématiques étaient les principes de tous les êtres. Les nombres sont de leur nature antérieurs aux choses [2] ; et les Pythagoriciens croyaient apercevoir dans les nombres plutôt que dans le feu, la terre et l'eau, une foule d'analogies avec ce qui est et ce qui se produit. Telle combinaison de nombres, par exemple, leur semblait être la justice, telle autre l'âme et l'intelligence, telle autre l'à-propos [3] ; et ainsi à peu

[1] Pythagore était né à Samos vers 584.

[2] Si l'on considère les nombres, non comme de pures abstractions, mais comme des êtres proprement dits.

[3] Καιρός, *opportunum tempus*, ce qui fait qu'une chose vient à son temps, l'à-propos.

près de tout le reste. Enfin ils voyaient dans les nombres, les combinaisons de la musique et ses accords. Toutes les choses leur ayant donc paru formées à la ressemblance des nombres, et les nombres étant d'ailleurs antérieurs à toutes choses, ils pensèrent que les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres, et que le ciel dans son ensemble est une harmonie et un nombre. Toutes les concordances qu'ils pouvaient découvrir dans les nombres et dans la musique, avec les phénomènes du ciel et ses parties, et avec l'ordonnance de l'univers, ils les réunissaient, ils en composaient un système. Et si quelque chose manquait, ils employaient tous les moyens pour que le système présentât un ensemble complet. Par exemple, comme la décade semble être un nombre parfait, et qu'elle embrasse tous les nombres, ils prétendent que les corps en mouvement dans le ciel sont au nombre de dix. Or, n'y en ayant que neuf de visibles, ils en imaginent un dixième, l'*Antichthone*[1]. Nous avons expliqué tout cela avec plus de détail dans un autre ouvrage[2]. Si nous y revenons, c'est pour constater à leur égard,

[1] Ἀντίχθων, *opposita terra*, le corps qui, dans l'ensemble du monde, est opposé à la terre. Les vrais Pythagoriciens, suivant Asclépius et Philopon, appelaient Antichthone, la sphère de la lune, parce que c'est la lune qui fait les éclipses de soleil pour la terre, et la terre nos éclipses de lune, qui sont les éclipses de soleil pour la lune. Brandis, *Schol.* p. 541. *Philop.* fol. 5, a. Mais Aristote n'indique-t-il pas ici un corps purement imaginaire? C'est ce que donne à penser le choix même des expressions : προσεγλίχοντο, ποιοῦσι, etc.

[2] Alexandre cite le *De Cœlo* et le *Traité sur les Pythagoriciens*. Ce dernier livre, dont parle aussi Diogène de Laërce, ne nous est point parvenu.

comme pour les autres, quels sont les principes dont ils établissent déjà l'existence, et comment ces principes rentrent dans les causes que nous avons énumérées. Or, voici quelle paraît être leur doctrine: Le nombre est le principe des êtres sous le point de vue de la matière, et aussi la cause de leurs modifications et de leurs états divers; les éléments du nombre sont le pair et impair; l'impair est fini, le pair infini; l'unité tient à la fois de ces deux éléments, car elle est à la fois pair et impair; le nombre vient de l'unité; enfin le ciel dans son ensemble se compose, comme déjà nous l'avons dit, de nombres. D'autres Pythagoriciens admettent dix principes, qu'ils rangent deux à deux dans l'ordre suivant:

Fini et infini,
Impair et pair,
Unité et pluralité,
Droit et gauche,
Mâle et femelle,
Repos et mouvement,
Rectiligne et courbe,
Lumière et ténèbres,
Bien et mal,
Carré et quadrilatère irrégulier[1].

[1] Ἑτερόμηκες opposé à τετράγωνον, tout quadrilatère dont l'un des côtés quelconque est plus grand que le côté correspondant; dont les côtés ne sont pas parallèles; le quadrilatère irrégulier. St. Thomas, dans son commentaire sur la Mét., éd. d'Anvers, t. IV, fol. 10, a, pense qu'il s'agit ici du rectangle, ou carré long; mais le rectangle n'est pas le contraire du carré : tous deux ont également leurs angles droits et leurs côtés parallèles; ils ont trop de caractères communs.

La doctrine d'Alcméon de Crotone [1] paraît se rapprocher beaucoup de ces idées, soit qu'il les ait empruntées aux Pythagoriciens, soit que ceux-ci les aient reçues d'Alcméon; car il florissait dans le temps de la vieillesse de Pythagore, et sa doctrine ressemble à celle dont nous venons de parlér. Il dit en effet que la plupart des choses de ce monde sont doubles, désignant par là les oppositions des choses. Mais il ne détermine pas, comme les Pythagoriciens, ces diverses oppositions; il prend les premières qui se présentent, par exemple, le blanc et le noir, le doux et l'amer, le bien et le mal, le grand et le petit; et sur le reste il s'est exprimé d'une manière tout aussi indéterminée, tandis que les Pythagoriciens ont défini le nombre et la nature des oppositions.

On peut donc tirer de ces deux systèmes, que les contraires sont les principes des choses; et l'un d'eux nous apprend de plus le nombre de ces principes et leur nature. Mais comment ces principes se peuvent ramener aux causes premières, c'est ce que n'ont pas clairement articulé ces philosophes. Ils semblent, toutefois, considérer les éléments sous le point de vue de la matière; car, ces éléments, suivant eux, se trouvent dans toutes choses, constituent et composent tout l'univers.

Ce qui précède suffit pour donner une idée des opinions de ceux d'entre les anciens qui ont admis la pluralité dans les éléments de la nature. Il en est d'autres qui ont considéré le tout comme un être unique; mais ils diffèrent entre eux et par le mérite de l'expo-

[1] Alcméon est célèbre surtout comme naturaliste et comme médecin.

sition, et par la manière dont ils ont conçu la réalité. Pour ce qui concerne la revue que nous faisons des causes, nous n'avons pas à nous occuper d'eux. En effet, ils ne font pas comme quelques-uns des Physiciens[1], qui, établissant l'existence d'une substance unique, tirent cependant toutes les choses du sein de l'unité considérée comme matière : leur doctrine est d'une autre sorte. Ces Physiciens[2] ajoutent le mouvement pour produire l'univers; eux, ils prétendent que l'univers est immobile. Voici tout ce qui, chez ces philosophes, se rapporte à l'objet de notre recherche.

L'unité de Parménide semble être l'unité rationnelle, celle de Mélissus[3], au contraire, l'unité matérielle; c'est pourquoi le premier représente l'unité comme finie, l'autre comme infinie. Xénophane[4], le fondateur de ces doctrines (car on dit que Parménide fut son disciple), n'a rien éclairci, et ne paraît s'être expliqué sur la nature ni de l'une ni de l'autre de ces deux unités; seulement, jetant les yeux sur l'ensemble du ciel, il dit que l'unité est Dieu. Encore une fois, dans l'examen qui nous occupe, nous devons, comme nous l'avons dit, négliger ces philosophes, au moins les deux

[1] Φυσιόλογοι. C'est sous ce nom qu'Aristote désigne ordinairement les philosophes de l'Ecole d'Ionie.

[2] *Thalès, Anaximène etc.*

[3] De Samos, vers 444. Mélissus est connu dans l'histoire comme homme d'état et comme général.

[4] De Colophon, contemporain de Pythagore. Il vint en 536 s'établir en Italie, à Vélia ou Elée, ville qui a donné son nom à l'Ecole dont Xénophane est le fondateur. Voyez la dissertation de M. Cousin sur Xénophane, *Fragm. hist.*, p. 9 sq.

derniers, Xénophane et Mélissus, dont les conception sont véritablement un peu trop grossières. Pour Par ménide, il semble parler d'après une vue plus appro fondie des choses. Persuadé que, hors de l'être, l non-être n'est rien, il admet que l'être est nécessair ment un, et qu'il n'y a rien autre chose que l'être question sur laquelle nous nous sommes étendus au détail dans la Physique[1]. Mais, forcé d'expliquer l apparences, d'admettre la pluralité donnée par l sens en même temps que l'unité conçue par la raiso il pose, outre le principe de l'unité, deux autr causes, deux autres principes, le chaud et le froi ce sont le feu et la terre. De ces deux principes, rapporte l'un, le chaud, à l'être, et l'autre au non-êtr

Voici les résultats de ce que nous avons dit, et ce qu' peut inférer des systèmes des premiers philosoph relativement aux principes. Les plus anciens adm tent un principe corporel, car l'eau et le feu et les c ses analogues sont des corps; chez les uns ce princi corporel est unique; il est multiple chez les autres; m les uns et les autres l'envisagent au point de vue de matière. Quelques-uns, outre cette cause, admett encore celle qui produit le mouvement, cause uniq chez les uns, double chez les autres. Toutefois, jus l'Ecole Italique exclusivement, les philosophes se peu expliqués sur ces principes. Tout ce qu'on p dire d'eux, c'est, comme nous l'avons fait, qu'ils servent de deux causes, et que l'une de ces de causes, celle du mouvement, est considérée par

[1] Voyez notamment *Physic. auscult.*, l. I. c. 2, 3. Bekk., p. 1 187.

uns comme unique, comme double par les autres.

Les Pythagoriciens, il est vrai, n'ont parlé, eux non plus, que de deux principes. Mais ils ont ajouté ceci, qui leur est propre. Le fini, l'infini et l'unité ne sont pas, suivant eux, des natures à part, comme le sont le feu ou la terre, ou tout élément analogue; mais l'infini en soi [1] et l'unité en soi [2] sont la substance même des choses auxquelles on attribue l'unité et l'infinité; et, par conséquent, le nombre est la substance de toutes choses [3]. Telle est la manière dont ils se sont expliqués sur les causes en question. Ils ont aussi commencé à s'occuper de la forme propre des choses, et à définir; mais sur ce point leur doctrine est trop imparfaite. Ils définissaient superficiellement; et le premier objet auquel convenait la définition donnée, ils le regardaient comme l'essence de la chose définie : comme si l'on pensait, par exemple, que le double et le nombre deux sont la même chose, parce que le double se trouve d'abord dans le nombre deux.

[1] Αὐτὸ τὸ ἄπειρον.

[2] Αὐτὸ τὸ ἕν.

[3] Selon les Pythagoriciens, le fini, l'infini et l'unité n'ont pas une existence différente des sujets où ils se trouvent, tandis que les Ioniens, lors même qu'ils admettent que la terre et le feu sont infinis, distinguent le sujet même, le principe matériel, feu, air ou terre, et la qualité qu'ils y admettent, à savoir : l'infinité ou l'immensité. Dans le système des Pythagoriciens, il n'y a pas deux choses : le sujet et son attribut; pour eux l'attribut des Ioniens est le sujet lui-même : οὐχ ἕτερον, οὐχ ἑτέρας τινὰς φύσεις τῶν κατηγορουμένων; ailleurs, liv. XII, Aristote emploie μὴ χωριστόν au lieu de οὐχ ἕτερον, éd. Brandis, p. 279. Ainsi, les choses ont fait place aux conceptions mathématiques, et les termes s'évanouissent dans leurs rapports. *Note de M. Cousin.*

Mais certes, deux et double ne sont pas la même chose dans leur essence ; sinon, un être unique serait plusieurs êtres, et c'est là la conséquence du système pythagoricien.

Telles sont les idées qu'on peut se former des doctrines des plus anciens philosophes et de leurs successeurs.

VI.

A ces diverses philosophies succéda celle de Platon[1], d'accord le plus souvent avec les doctrines pythagoriciennes, mais qui, quelquefois aussi, a ses vues particulières, et s'écarte de l'École Italique. Platon, dès sa jeunesse, s'était familiarisé dans le commerce de Cratyle[2], son premier maître, avec cette opinion d'Héraclite que tous les objets sensibles sont dans un écoulement perpétuel, et qu'il n'y a pas de science possible de ces objets. Plus tard il conserva cette même opinion. D'un autre côté, disciple de Socrate[3], dont les travaux, il est vrai, n'embrassèrent que la morale, et nullement l'ensemble de la nature, mais qui toutefois s'était proposé dans la morale le général comme but de ses re-

[1] Né à Athènes, l'an 430 ou 429 avant J.-C.; mort en 348.

[2] Disciple d'Héraclite, Cratyle exagéra encore ses doctrines, comme on le verra plus tard, liv. IV, chap. 5 ; il alla jusqu'à condamner les hommes au silence absolu, à cause de l'absolue incertitude de toutes choses.

[3] Né à Athènes en 470 ou 469, mort en 400.

cherches, et le premier avait eu la pensée de donner des définitions, Platon, héritier de sa doctrine, habitué à la recherche du général, pensa que ses définitions devaient porter sur des êtres autres que les êtres sensibles; car, comment donner une définition commune des objets sensibles, qui changent continuellement? Ces êtres, il les appela *Idées*[1], ajoutant que les objets sensibles sont placés en dehors des idées, et reçoivent d'elles leur nom; car c'est en vertu de leur participation[2] avec les idées, que tous les objets d'un même genre reçoivent le même nom que les idées. Le seul changement qu'il ait introduit dans la science, c'est ce mot de *participation*. Les Pythagoriciens en effet disent que les êtres sont *à l'imitation* des nombres; Platon, qu'ils sont par leur *participation* avec eux[3]: le nom seul est changé. Quant à rechercher en quoi consiste cette participation ou cette imitation des idées, c'est ce dont ni lui, ni eux ne se sont occupés. De plus, outre les objets sensibles et les idées, Platon admet des êtres intermédiaires, les êtres mathématiques, distincts des objets sensibles, en ce qu'ils sont éternels et immobiles, et des idées, en ce qu'ils sont

[1] Ἰδέας, et trois lignes plus loin εἴδεσι. Les mots ἰδέα et εἶδος semblent, pour Aristote, complétement synonymes. Platon distingue ordinairement ces deux termes l'un de l'autre. Voyez M. Cousin, *De la langue des idées*, dans les *Fragm. histor.*, p. 160, et les notes de la traduction française de Platon. Mais quelquefois aussi Platon emploie ἰδέα pour εἶδος, et réciproquement.

[2] Κατὰ μέτεξιν.

[3] Εἶναι μιμήσει, μεθέξει.

plusieurs semblables, tandis que chaque idée est seule de son espèce.

Les idées étant les causes des autres êtres, il regarda leurs éléments comme les éléments de tous les êtres: sous le point de vue de la matière, les principes sont le grand et le petit; sous le point de vue de l'essence, c'est l'unité. Car, c'est en tant qu'elles ont le grand et le petit pour substance, et que d'un autre côté elles participent de l'unité, que les idées sont les nombres. Sur ce point que l'unité est l'essence par excellence, et que rien autre chose ne peut prétendre à ce titre, Platon est d'accord avec les Pythagoriciens; que les nombres soient les causes de l'essence des autres êtres, c'est ce qu'il reconnaît encore avec eux. Mais remplacer par une *dyade*[1] l'infini considéré comme un, constituer l'infini de grand et de petit, voilà ce qui lui est particulier. De plus, il place les nombres en dehors des objets sensibles, tandis que ceux-ci prétendent que les nombres sont les objets eux-mêmes, et n'admettent point les êtres mathématiques comme intermédiaires. Si, contrairement aux Pythagoriciens, il plaça ainsi l'unité et les nombres en dehors des choses, et fit intervenir les idées, cela tenait à ses études sur le carac-

[1] Δυάς, et ailleurs δυὰς ἀόριστος. Cette expression n'est probablement pas de Platon, mais des philosophes platoniciens. Voyez Trendelenburg *Plat. de ideis, etc.*, p. 47 sq. Elle désigne le principe matériel, ce qu'Aristote appelle ὕλη, ὑποκείμενον; c'est cette nature potentielle, cet être indéterminé qui est à la fois les contraires, et qui, en se réalisant, peut également devenir l'un ou l'autre. Les Pythagoriciens adoptèrent aussi cette expression. Mais, pour eux, la dyade n'est pas la matière en tant que dyade, elle l'est comme premier terme multiple.

tères distinctifs des êtres : ses prédécesseurs ne connaissaient point la Dialectique. Quant à cette opinion que l'autre principe des choses, c'est une dyade, elle vient de ce que tous les nombres, à l'exception des nombres impairs, sortent facilement de la dyade comme d'une matière commune. Toutefois, il en est autrement que ne dit Platon; cette opinion n'est pas raisonnable. Car, voici qu'on fait une multitude de choses avec cette dyade considérée comme matière, tandis qu'une seule production est due à l'idée. Mais en réalité on ne tire qu'une seule table d'une matière unique, tandis que celui qui apporte l'idée, l'idée unique, produit plusieurs tables. Il en est de même du mâle par rapport à la femelle : celle-ci est fécondée par un seul accouplement; le mâle au contraire féconde plusieurs femelles. Or, c'est là une image du rôle que jouent les principes dont il s'agit.

Telle est la solution donnée par Platon à la question qui nous occupe; et il résulte évidemment de ce qui précède, qu'il ne s'est servi que de deux causes, l'essence et la matière. En effet, il admet d'un côté les idées causes de l'essence des autres objets, et l'unité cause des idées; de l'autre, une matière, une substance, à laquelle s'appliquent les idées, pour constituer les êtres sensibles, l'unité, pour constituer les idées. Cette substance, quelle est-elle? C'est la dyade, le grand et le petit. Il plaça encore dans l'un de ces deux éléments la cause du bien, dans l'autre celle du mal : point de vue qui a été plus particulièrement l'objet des recherches de quelques philosophes antérieurs, tels qu'Empédocle et Anaxagore.

Nous venons de voir brièvement et sommairement quels philosophes ont parlé des principes et de la vérité, et quels ont été leurs systèmes. Cet examen rapide nous suffit néanmoins pour constater que, de tous ceux qui ont parlé des principes et des causes, nul ne nous a rien montré qui ne puisse se ramener aux causes que nous avons déterminées dans la Physique; mais que tous, obscurément il est vrai, chacun pourtant de son côté, paraissent avoir effleuré quelqu'une d'entre elles.

En effet, les uns parlent du principe matériel, qu'ils le supposent un ou multiple, corporel ou incorporel. Tels sont, par exemple, le grand et le petit de Platon, l'infini de l'École Italique, le feu, la terre, l'eau et l'air d'Empédocle, l'infinité des *homéoméries* d'Anaxagore. Tous ces philosophes ont évidemment touché ce principe, et, avec eux, tous ceux qui admettent comme principe ou l'air, ou le feu, ou l'eau, ou quelque chose de plus dense que le feu, mais plus subtil que l'air; car tel est, selon quelques-uns, la nature de l'élément premier [1]. Ces philosophes ne se sont donc attachés qu'à la cause matérielle. D'autres ont recherché la cause du mouvement, tous ceux, par exemple, qui donnent comme principes l'Amitié et la Discorde, ou l'Intelligence, ou l'Amour. Quant à la forme, à

[1] *Anaximandre*, si l'on en croit Alexandre d'Aphrodisée, *Schol.*, p. 553; Sepulveda, p. 22. D'autres pensent qu'Anaximandre avait pris pour principe l'infini, τὸ ἄπειρον, *Diog.*, II, 1; opinion qui peut, du reste, se concilier avec la remarque d'Alexandre d'Aphrodisée; le τὸ ἄπειρον désignerait l'attribut par excellence, le mode essentiel de l'élément premier.

l'essence, aucun d'eux n'en a traité d'une manière nette et précise. Ceux cependant qui l'ont fait le mieux sont ceux qui ont parlé des idées et des éléments des idées. Car ils ne regardent les idées et leurs éléments ni comme la matière des objets sensibles, ni comme les principes du mouvement. Elles sont, suivant eux, plutôt des causes d'immobilité et d'inertie. Mais les idées fournissent à chacune des autres choses son essence. Elles tiennent elles-mêmes la leur de l'unité. Quant à la cause finale des actes, des changements, des mouvements, ils parlent bien de quelque cause de ce genre, mais ils ne lui donnent pas le même nom que nous, et ne disent pas en quoi elle consiste [1]. Ceux qui admettent comme principes l'intelligence ou l'amitié, donnent à la vérité ces principes comme quelque chose qui est bon; mais ils ne prétendent pas qu'ils soient la cause finale de l'existence ou de la production d'au-

[1] Alexandre d'Aphrodisée, *Schol.*, p. 553; Sepulv., p. 22 : « On « demandera comment il se fait, puisque Platon a parlé de la cause ef- « ficiente, puisqu'il a dit : *Nous devons trouver, démontrer quel est* « *le formateur et le père de l'univers;* puisqu'il a indiqué la cause « finale et le but des choses : *Tout*, dit-il, *est au pouvoir du roi de* « *l'univers, et tout existe en vue de lui;* on se demandera, dis-je, « pourquoi Aristote ne trouve pas les deux causes en question dans le « système platonicien. Serait-ce parce que Platon ne les énumère pas « parmi les causes? remarque que fait Aristote dans le livre *Sur le* « *bien*. Est-ce parce que Platon ne les donne pas comme les principes « de la production et de la destruction, et parce qu'il n'a pas éclairci « suffisamment la notion de ces causes? »

Quel que soit le motif qui a déterminé Aristote, on sent qu'il manque ici quelque chose: Aristote ne nous montre pas Platon tout entier. Qu'on songe au *Timée*, au X[e] liv. *des Lois*.

cun être : ils disent, au contraire, qu'ils sont les causes de leurs mouvements. De la même manière, ceux qui donnent ce même titre de principes à l'unité, ou à l'être, les regardent comme causes de la substance des êtres, et nullement comme ce en vue de quoi existent et se produisent les choses. Ainsi donc ils disent et ne disent pas, si je puis m'exprimer de la sorte, que le bien est une cause : le bien dont ils s'occupent, n'est pas le bien absolument parlant, mais accidentellement.

L'exactitude de ce que nous avons dit sur les causes, leur nombre, leur nature, est donc confirmée, ce semble, par le témoignage de tous ces philosophes, par leur impuissance même d'atteindre quelqu'autre principe. Il est évident, en outre, que dans la recherche qui va nous occuper, nous devons considérer les principes ou bien sous tous ces points de vue, ou bien sous quelqu'un d'entre eux. Mais quel a été le langage de chacun de ces philosophes; comment se sont-ils tirés des difficultés qui se rattachent aux principes? c'est ce que nous allons examiner.

VII.

Tous ceux qui supposent que le tout est un, qui n'admettent qu'un seul principe, la matière, qui font de ce principe une nature corporelle et étendue, tombent évidemment dans une foule d'erreurs, car ils ne

donnent que les éléments des corps, non ceux des êtres incorporels; et cependant il y a des êtres incorporels. Et puis, quoiqu'ils veuillent expliquer les causes de la production et de la destruction, et construire un système embrassant toute la nature, ils suppriment la cause du mouvement. Une autre faute, c'est de ne donner pour cause dans aucun cas, ni l'essence, ni la forme; c'est encore d'accepter, sans examen suffisant, comme principe des êtres, un corps simple quelconque, la terre exceptée toutefois; c'est de ne point réfléchir sur cette production ou ce changement dont les éléments sont les causes; c'est de ne point déterminer comment s'opère la production mutuelle des éléments. Je prends pour exemple le feu, l'eau, la terre, l'air. Ces éléments proviennent les uns des autres, ceux-là par voix de réunion, ceux-ci par voix de séparation [1]. Cette distinction importe beaucoup pour la question de l'antériorité et de la postériorité des éléments. Sous le point de vue de la réunion, l'élément fondamental de toutes choses paraît être celui duquel, considéré comme principe, la terre se forme par voie d'agrégation; et cet élément devra être le plus ténu, le plus subtil des corps. Ceux qui admettent le feu comme principe, se conforment, eux surtout, à cette pensée. Tous les autres philosophes reconnaissent de même que tel doit être l'élément des corps: aussi, aucun des philosophes postérieurs qui admirent un élément unique, ne regarda la terre comme principe, évidemment à cause de la grandeur de ses parties;

[1] Τὰ μὲν συγκρίσει, τὰ δὲ διακρίσει.

tandis que chacun des autres éléments a été adopté comme principe par quelqu'un d'entre eux : les uns disent que c'est le feu, les autres l'eau, les autres l'air, qui est le principe des choses. Mais pourquoi donc n'admettent-ils pas aussi, comme la plupart des hommes, que c'est la terre? car on dit généralement que la terre est tout. Hésiode lui-même dit que la terre est le plus ancien de tous les corps [1] ; tant est vieille et populaire cette opinion !

Sous ce point de vue, ni ceux qui admettent un principe autre que le feu, ni ceux qui font l'élément premier plus dense que l'air et plus subtil que l'eau, ne sauraient donc être dans le vrai. Mais si ce qui est postérieur sous le rapport de la naissance est antérieur par sa nature (et tout composé, tout mélange est postérieur par la naissance), ce sera tout le contraire: l'eau sera antérieure à l'air, la terre à l'eau.

Bornons-nous à ces remarques au sujet des philosophes qui n'ont admis qu'un seul principe matériel. Mêmes observations relativement à ceux qui posent un plus grand nombre de principes, Empédocle, par exemple, qui reconnaît quatre corps élémentaires; tout ce que nous venons de dire s'applique à ces systèmes. Voici qui est particulier à Empédocle.

Il nous montre les éléments naissant les uns des autres; de telle sorte que le feu et la terre ne restent pas toujours le même corps. Ce point a été traité par nous dans la Physique [2], ainsi que la question de savoir

[1] Voyez plus haut.

[2] *Physic. auscult.*, passim, et particulièrement dans les premiers chap. du premier liv. Bekk., p. 184 sq.

s'il faut admettre une, ou deux causes du mouvement[1]; et notre avis est que l'opinion d'Empédocle n'est ni tout-à-fait juste, ni tout-à-fait déraisonnable. Toutefois, ceux qui adoptent ses doctrines, doivent nécessairement rejeter tout passage d'un état à un autre; car l'humide ne viendrait pas du chaud, ni le chaud de l'humide: quel serait en effet le sujet qui subirait ces modifications contraires; quelle serait la nature unique qui deviendrait eau et feu? c'est ce qu'Empédocle ne dit pas.

On peut penser qu'Anaxagore admet deux éléments; et cela, d'après des raisons qu'il n'a pas lui-même articulées, il est vrai, mais auxquelles il se fût rendu si on les lui eût présentées. Car, bien qu'en somme il soit absurde de dire qu'au commencement tout était mêlé, parce qu'il faut qu'avant le mélange il y ait eu d'abord séparation; parce qu'il n'est point naturel qu'un élément quelconque se mêle à un élément quelconque; enfin parce que, dans la supposition même du mélange primitif, les modifications, les accidents se sépareraient des substances, les mêmes choses étant également sujettes et à mélange et à séparation; cependant, si l'on va aux conséquences, si l'on articule ce qu'il veut dire, on trouvera, je n'en doute pas, que sa pensée ne manque ni de sens, ni d'originalité. En effet, lorsque rien n'était séparé, il est évident qu'on ne pouvait rien affirmer de vrai de la substance primitive. J'entends par là qu'elle n'était ni blanche, ni noire, ni grise, ni d'aucune autre cou-

[1] Voyez *Phys. auscult.*, l. VIII, et, dans la *Métaphysique*, la plus grande partie du liv. XII[e].

leur : elle était nécessairement incolore ; sinon, elle aurait eu quelqu'une de ces couleurs. Elle n'avait point non plus de saveur, par la même raison, ni aucune autre propriété de ce genre. Elle ne pouvait avoir ni qualité, ni quantité; elle n'avait rien de déterminé, sans quoi il y eût eu en elle quelqu'une des formes particulières de l'être : chose impossible lorsque tout est mélangé, et qui suppose déjà une séparation. Or, tout est mélangé, suivant Anaxagore, excepté l'intelligence ; l'intelligence seule est pure et sans mélange. Il résulte de là qu'il admet pour principes, d'abord l'unité, car c'est là ce qui est pur et sans mélange ; puis un autre élément, l'indéterminé, avant toute détermination quelconque, avant qu'il ait reçu quelque forme.

Ce système manque, il est vrai, de clarté et de précision ; cependant il y a au fond de la pensée d'Anaxagore quelque chose qui se rapproche des doctrines postérieures, et surtout de celles des philosophes de nos jours.

Les seules spéculations familières aux philosophes dont nous avons parlé, portent sur la production, la destruction et le mouvement; car les principes et les causes objets de leurs recherches sont à peu près uniquement ceux de la substance sensible. Mais ceux qui étendent leurs spéculations à tous les êtres, qui admettent d'un côté des êtres sensibles, de l'autre des êtres non-sensibles étudient évidemment ces deux espèces d'êtres. Il sera donc convenable de s'arrêter plus long-temps sur leurs doctrines, et d'examiner ce qu'ils disent de bon ou mauvais, qui se rapporte à notre sujet.

Ceux qu'on appelle Pythagoriciens emploient les principes et les éléments d'une manière plus étrange encore que les Physiciens; et cela vient de ce qu'ils prennent les principes en dehors des êtres sensibles : les êtres mathématiques sont privés de mouvement, à l'exception de ceux dont traite l'Astronomie. Or, toutes leurs recherches, tous leurs systèmes portent sur les êtres physiques. Ils expliquent la production du ciel, et ils observent ce qui se passe dans ses diverses parties, ses révolutions, ses mouvements; c'est à cela qu'ils dépensent leurs principes et leurs causes, comme s'ils accordaient avec les Physiciens à reconnaître que l'être se réduit à ce qui est sensible, à ce qu'embrasse notre ciel. Mais leurs causes et leurs principes suffisent, selon nous, pour s'élever à la conception d'êtres hors de la portée des sens; elles s'y appliqueraient beaucoup mieux qu'aux considérations physiques.

Ensuite, comment aura lieu le mouvement, s'il n'y a pas d'autres substances que le fini et l'infini, le pair et l'impair? Ils n'en disent rien; ils n'expliquent pas non plus comment peuvent s'opérer, sans mouvement et sans changement, la production et la destruction, ou les révolutions des corps célestes. Supposons d'ailleurs qu'on leur accorde, ou qu'il soit démontré que l'étendue se tire de leurs principes, restera encore à expliquer pourquoi certains corps sont légers, pourquoi d'autres sont pesants; car, ils le déclarent eux-mêmes, et c'est-là leur prétention, tout ce qu'ils disent des corps mathématiques, ils le disent des corps sensibles : aussi n'ont-ils jamais parlé du feu, de la terre, des autres corps analogues, comme

n'ayant rien de particulier à dire des êtres sensibles.

De plus, comment concevoir que les modifications du nombre et le nombre soient causes de ce qui est, de ce qui se produit dans le ciel de tout temps et aujourd'hui, et qu'il n'y ait néanmoins aucun autre nombre en dehors de ce nombre qui constitue le monde? En effet, lorsqu'ils ont placé dans telle partie de l'univers, l'Opinion et l'A-propos, et un peu plus haut ou plus bas l'Injustice, la Séparation ou le Mélange, disant, pour prouver qu'il en est ainsi; que chacune de ces choses est un nombre [1]; et que déjà se trouvent dans cette même partie de l'univers une multitude de grandeurs, puisque chaque point particulier de l'espace est occupé par quelque grandeur; le nombre qui constitue le ciel est-il alors le même que chacun de ces nombres; ou bien faut-il un autre nombre en dehors de celui-là [2]? Platon dit qu'il en faut un autre. Il admet bien que tous ces êtres, ainsi que leurs causes, sont également des nombres; mais les causes sont des nombres intelligibles, les autres êtres, des nombres sensibles [3].

Laissons maintenant les Pythagoriciens. Nous pouvons nous en tenir sur leur compte, à ce qui précède. Venons à ceux qui reconnaissent les idées comme

[1] Chacune de ces choses étant un nombre, elles se trouvaient nécessairement au même degré l'une par rapport à l'autre, et dans l'échelle des êtres, et dans l'échelle des nombres.

[2] Voyez pour les détails, *Asclépius*, *schol.*, p. 559; *Alexandre*, *id.*, p. 560, 61; Sepulv., p. 26, 27; *Philopon*, f°. 5, a.

[3] Ἀριθμοὶ νοητοί, αἰσθητοί.

causes [1]. Remarquons d'abord qu'en cherchant à saisir les causes des êtres qui tombent sous nos sens, ils ont introduit d'autres êtres en nombre égal; comme quelqu'un qui, voulant compter, et n'ayant qu'un petit nombre d'objets, croirait l'opération impossible, et en augmenterait le nombre pour pouvoir compter. Car le nombre des idées est presque aussi grand, ou peu s'en faut, que celui des êtres dont ils cherchaient les causes, et dont ils sont partis pour arriver aux idées. Chaque chose a son homonyme, non-seulement les essences, mais aussi tout ce qui est un dans la multiplicité des êtres, soit parmi les choses sensibles, soit parmi les choses éternelles.

Ensuite, de tous les arguments par lesquels on démontre l'existence des idées, aucun n'établit cette existence. La conclusion de quelques-uns n'est pas nécessaire; d'après les autres il y aurait des idées de choses même pour lesquelles on n'admet pas qu'il y en ait. En effet, d'après les considérations tirées de la science, il y aura des idées de tous les objets dont il y a science; d'après l'argument de l'unité dans la multiplicité, il y en aura même des négations; et, en tant qu'on pense à ce qui a péri, il y aura des idées des objets qui ont péri, car nous pouvons nous en faire une image. D'ailleurs, les raisonnements les plus rigoureux conduisent soit à admettre des idées de ce qui est relatif : or, on n'admet pas même que le relatif

[1] Les arguments à l'aide desquels Aristote va réfuter la théorie des idées, se retrouvent plus loin à peu près dans le même ordre, et le plus souvent dans les mêmes termes. Voyez XIII, 4, 5.

soit un genre en soi; ou bien à hypothèse du *troisième homme*[1]. Enfin, la démonstration de l'existence

[1] C'est-à-dire qu'outre l'homme individuel et l'homme générique, ou l'idée de l'homme, il devra y avoir un troisième homme.

Voici les diverses formes sous lesquelles on présentait cet argument fameux, qu'Aristote, ici comme au XIII[e] livre, n'indique qu'en passant. Laissons parler Alexandre d'Aphrodisée :

« Quand nous disons : *L'homme se promène*, ce n'est pas de « l'homme en tant qu'idée qu'il s'agit : l'idée est immobile; ce n'est « pas non plus de quelque homme particulier : car peut-on parler d'un « être qu'on ne connaît pas? Nous savons bien qu'un homme se promène, mais quel est l'individu dont nous parlons, nous ne le savons « pas. C'est donc d'un homme distinct des deux premiers que nous « disons : *L'homme se promène*.

« Phanias, dans son livre contre Diodore, attribue au sophiste Polyxène un autre argument du troisième homme, que voici :

« Si l'homme est homme par sa participation, par son commerce « avec l'idée et l'homme en soi, il faut qu'il y ait un homme dont « l'existence dépende de celle de l'idée. Or, ce n'est pas l'homme en « soi qui est par une participation avec l'idée, car il est lui-même « l'idée; ce n'est pas non plus quelque homme particulier. Reste donc « que ce soit un troisième homme, dont l'existence dépende de l'idée.

« On présente encore d'une autre manière l'argument en question :

« Si ce qu'on affirme de plusieurs choses à la fois, est un être à part, « distinct des choses dont on l'affirme (et c'est-là ce que prétendaient « les platoniciens....), il faut, s'il en est ainsi, qu'il y ait un troisième « homme ... *L'homme* est une dénomination qui s'applique et aux « individus, et à l'idée. Il y a donc un troisième homme distinct et des « hommes particuliers, et de l'idée. Il y en a même un quatrième, qui « sera dans le même rapport avec celui-là, et avec l'idée et les hommes particuliers; puis un cinquième, et ainsi de suite à l'infini. »

Brand. *Schol.*, p. 566; Sepulv., p. 29, 30.

Asclépius reproduit à peu près l'argument sous cette troisième forme. Brand., *Schol.*, p. 567. Celui du scholiaste anonyme de la Bibliothèque Laurentienne se rapproche plus de la première, Brand.,



des idées, détruit ce que les partisans des idées ont plus à cœur d'établir que l'existence même des idées. Car il en résulte que ce n'est plus la dyade qui est première, mais le nombre; que le relatif est antérieur à l'être en soi; et toutes les contradictions avec leurs propres principes dans lesquelles sont tombés les partisans de la doctrine des idées.

De plus, d'après l'hypothèse de l'existence des idées, il y aura des idées non-seulement des essences, mais de beaucoup d'autres choses : car il y a unité de pensée non-seulement par rapport à l'essence, mais encore par rapport à toute espèce d'être; les sciences ne portent pas uniquement sur l'essence, elles portent aussi sur d'autres choses; et mille autres conséquences de ce genre. Mais, d'un autre côté, il est nécessaire, et cela résulte même des opinions reçues sur les idées, il est nécessaire, s'il y a participation des êtres avec les idées, qu'il y ait des idées seulement des essences; car ce n'est point par l'accident qu'il a participation avec elles : il ne doit y avoir participation d'un être avec les idées, qu'en tant que cet être n'est pas l'attribut d'un sujet. Ainsi, si une chose participait du double en soi, elle participerait en même temps de l'éternité, mais ce ne serait que par accident, car c'est accidentellement que le double est éternel. Donc il n'y a d'idées que de l'essence. Idée signifie donc essence, et dans ce monde, et dans le monde des idées; autrement, que signifierait cette proposition : L'unité dans

Schol., p. 567, laquelle est, du reste, comme l'a remarqué Alexandre lui-même, identique à la troisième : Ἔστι δὲ ὁ λόγος οὗτος τῷ πρώτῳ ὁ αὐτός, dit-il en parlant de celle-ci.

la pluralité [1] est quelque chose en dehors des objets sensibles [2] ? Et si les idées sont du même genre que les choses qui en participent, il y aura entre les idées et ces choses quelque rapport commun. Car, pourquoi y aurait-il entre les dyades périssables et les dyades qui sont plusieurs aussi, mais éternelles [3], plutôt qu'entre la dyade idéale et la dyade particulière, unité et identité du caractère constitutif de la dyade [4] ? S'il n'y a pas communauté de genre, il n'y aura de commun que le nom ; ce sera comme si l'on donnait le nom d'homme à Callias et à un morceau de bois, sans avoir remarqué aucun rapport entre eux.

Une des plus grandes difficultés à résoudre, ce serait de montrer à quoi servent les idées aux êtres sensibles éternels, ou à ceux qui naissent et périssent. Car elles ne sont point pour eux causes de mouvement ni d'aucun changement. Elles ne sont d'aucun secours pour la connaissance des autres êtres ; car elles n'en sont point l'essence, sinon elles seraient en eux. Elles

[1] Le modèle qui s'applique à plusieurs objets, l'idée.

[2] Alexandre d'Aphrodisée : « Une qualité, dans ce monde, ne peut « pas correspondre à une essence dans le monde des idées. Si les idées « sont des essences, leurs images ne peuvent donc pas être en partie « essences, en partie autre chose. » *Schol.*, p. 570; Sepulv., p. 31.

[3] Les dyades mathématiques, le nombre deux, la ligne. Les êtres mathématiques étaient intermédiaires entre les choses sensibles et les idées : il y avait donc entre eux et les choses sensibles cette communauté générique dont il s'agit.

[4] Τὸ δυὰς εἶναι, ce qui fait que la dyade est une dyade, son essence. Aristote se sert fréquemment de l'infinitif, soit, comme ici, précédé d'un nominatif, soit précédé du datif : τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, pour désigner l'essence, le caractère propre de l'être.

ne sont point non plus leur cause d'existence, puisqu'elles ne se trouvent pas dans les objets qui participent des idées. Peut-être dira-t-on qu'elles sont causes, de la même manière que la blancheur est cause de l'objet blanc auquel elle se mêle. Cette opinion, qui a sa source dans les doctrines d'Anaxagore, et qui a été adoptée par Eudoxe [1] et par quelques autres, est vraiment trop mal fondée; il serait aisé d'entasser contre elle une multitude de difficultés insolubles. D'ailleurs, les autres objets ne peuvent provenir des idées, dans aucun des sens où l'on entend ordinairement cette expression [2]. Dire que les idées sont des exemplaires, et que les autres choses en participent, c'est se payer de mots vides de sens et faire des métaphores poétiques [3]. Celui qui travaille à son œuvre a-t-il besoin pour cela d'avoir les yeux sur les idées? Il se peut, ou qu'il existe, ou qu'il se produise un être semblable à un autre, sans avoir été modelé sur cet autre: ainsi, que Socrate existe ou non, il pourrait naître un homme tel que Socrate. Cela n'est pas moins évident quand même on admettrait un Socrate éternel. Il y aurait d'ailleurs plusieurs modèles du même être, et, par suite plusieurs idées: pour l'homme, par exemple, il y aurait tout à la fois l'animal, le bipède, et l'homme en soi.

De plus, les idées ne seront point seulement les

[1] Eudoxe, ami et disciple de Platon, est célèbre surtout comme astronome. Aristote exposera plus tard le système astronomique de ce philosophe. Voyez liv. XII, 8.

[2] Voyez l. V, 24, les diverses acceptions des termes: *Être ou provenir de.*

[3] Κενολογεῖν ἐστὶ, καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς.

modèles des êtres sensibles; elles seront encore les modèles d'elles-mêmes : tel sera le genre, en tant que genre d'idées; de sorte que la même chose sera à la fois modèle et copie[1]. Et puis il est impossible, ce semble, que l'essence soit séparée de ce dont elle est l'essence : comment dans ce cas les idées qui sont l'essence des choses pourraient-elles en être séparées? On nous dit dans le Phédon, que les idées sont les causes de l'être et du devenir[2]; et, cependant, même en admettant les idées, les êtres qui en participent ne se produisent pas, s'il n'y a pas de moteur. Nous voyons au contraire se produire beaucoup d'objets, dont on ne dit pas qu'il y ait des idées, une maison, un anneau : il est évident alors que les autres choses peuvent être ou devenir par des causes anologues à celles des objets en question.

Ensuite, si les idées sont des nombres, comment ces nombres seront-ils causes ? Est-ce parce que les êtres sont d'autres nombres, par exemple, tel nombre

[1] L'espèce *homme* est une idée, et par conséquent un exemplaire par rapport aux hommes particuliers qu'elle comprend. Mais le genre *animal* qui comprend l'espèce *homme*, est une idée aussi, et par conséquent un exemplaire par rapport à l'idée d'homme. L'idée d'homme est donc à la fois exemplaire et copie. *Note de M. Cousin.*

[2] Cette proposition ne se trouve pas textuellement dans le dialogue, mais elle est le résumé complet de toute cette partie du Phédon dans laquelle Platon a jeté les fondements de la théorie des idées. Voyez *Phédon*, XLIX. sq., p. 100 sq. — Asclépius voit dans ce passage d'Aristote une preuve sans réplique de l'authenticité du Phédon attaquée *par un certain Panétius :* « Aristote réfute Platon, ajoute-t-il, « et c'est en s'attaquant à ses doctrines qu'il invoque le témoignage du « Phédon.» *Schol.*, p. 576.

l'homme, tel autre Socrate, tel autre Callias? Pourquoi donc les uns sont-ils causes des autres? car, que les uns soient éternels, les autres non, cela n'avancera en rien. Si l'on dit que les objets sensibles ne sont que des rapports de nombres, comme est, par exemple, une harmonie, il est clair qu'il y aura quelque chose dont ils seront le rapport. Or, ce quelque chose, c'est la matière. Il résulte évidemment de là que les nombres eux-mêmes ne seront plus que des rapports d'objets entre eux. Par exemple, supposons que Callias soit un rapport en nombres de feu, d'eau, de terre et d'air; alors, l'homme en soi se composera, outre le nombre, de certaines substances; alors, l'idée nombre, l'homme idéal, que ce soit ou non un nombre déterminé, sera un rapport numérique de certains objets, et non un pur nombre; et, par conséquent, ce n'est pas le nombre qui constituera l'être particulier.

Ensuite, de la réunion de plusieurs nombres résulte bien un nombre; mais comment plusieurs idées peuvent-elles former une seule idée? Si ce ne sont pas les idées elles-mêmes, si ce sont les unités numériques comprises sous les idées qui constituent la somme, et que cette somme soit un nombre dans le genre de la myriade, quel rôle jouent alors les unités? Si elles sont semblables, il en résulte un grand nombre d'absurdités; si elles ne sont point semblables, elles ne seront ni toutes les mêmes, ni toutes différentes entre elles. Car en quoi différeraient-elles, n'ayant aucun mode particulier? Ces suppositions ne sont ni raisonnables, ni d'accord avec la conception même de l'unité.

Ensuite, il faudra nécessairement introduire une

autre espèce de nombre, objet de l'arithmétique, et tous ces intermédiaires dont parlent quelques philosophes. En quoi consistent ces intermédiaires, de quels principes dérivent-ils? Pourquoi enfin des intermédiaires entre les êtres sensibles et les idées? De plus, les unités qui entrent dans chaque dyade, viendront d'une dyade antérieure; or, cela est impossible. Ensuite, pourquoi le nombre composé est-il un? Ce n'est pas tout: si les unités sont différentes, il fallait s'expliquer comme ceux qui admettent deux ou quatre éléments: tous ils donnent pour élément, non pas ce qu'il y a de commun à tous les êtres, le corps par exemple, mais le feu ou la terre, que le corps soit ou non quelque chose de commun entre les êtres. Ici, au contraire, on fait de l'unité un être composé de parties homogènes comme l'eau ou le feu. S'il en est ainsi, les nombres ne seront pas des essences. Du reste, il est évident que s'il y a une unité en soi, et si cette unité est principe, l'unité doit se prendre sous plusieurs acceptions: autrement il y aurait là une impossibilité.

Dans le but de ramener tous les êtres à ces principes, on compose les longueurs de long et de court, d'une sorte de petit et de grand; la surface de large et d'étroit; le corps, de profond et de non-profond [1]. Mais alors, comment le plan contiendra-t-il la ligne, ou le solide la ligne et le plan? Car le large et l'étroit diffèrent, quant au genre, du profond et de son contraire. De même donc que le nombre ne se trouve pas dans ces choses, parce que le plus et le moins diffèrent des

[1] Σῶμα δ' ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ.

principes que nous venons de nommer, il est évident aussi que, de ces diverses espèces, celles qui sont antérieures ne se trouveront point dans celles qui sont postérieures[1]. Et il ne faut pas dire que le profond est une espèce du large, car alors le corps serait une sorte de plan. D'ailleurs les points, d'où viendront-ils? Platon combattait l'existence du point, comme n'étant qu'une conception géométrique[2] : il lui donnait le nom de principe de la ligne; les points sont aussi ces lignes indivisibles dont il parlait souvent. Cependant il faut que la ligne ait des limites; et les mêmes raisons qui établissent l'existence de la ligne, établissent aussi celle du point.

En un mot, quand le propre de la philosophie est de rechercher les causes de phénomènes, c'est cela même qu'on néglige. Car on ne dit rien de la cause qui est le principe du changement; et, pour expliquer l'essence des êtres sensibles, on pose d'autres essences : mais comment les unes sont-elles les essences des autres? on ne dit là-dessus que de vains mots. Car, *participer*, comme nous l'avons dit plus haut, ne signifie rien. Quant à cette cause qui est, selon nous,

[1] Le texte : Οὐδὲν τῶν ἄνω ὑπάρξει τοῖς κάτω. Dans cette phrase, comme le remarque M. Cousin, τὰ ἄνω et τὰ κάτω équivalent à τὰ πρότερα et τὰ ὕστερα, en entendant par là cette antériorité et cette postériorité de nature et d'essence dont parle Aristote, V, 11, qui fait que de deux choses, l'une, celle qui est antérieure, peut exister sans l'autre, tandis que l'autre ne saurait exister sans la première. De cette sorte le nombre est antérieur à la ligne, la ligne au plan, le plan au solide; car la ligne peut exister sans la surface et indépendamment d'elle, mais non pas la surface sans la ligne, etc.

[2] Γεωμετρικὸν δόγμα.

le principe de toutes les sciences, ce en vue de quoi agit toute intelligence, toute nature, cette cause que nous rangeons parmi les premiers principes, les idées ne l'atteignent nullement. Mais les mathématiques sont devenues toute la philosophie d'aujourd'hui, bien qu'on dise qu'il ne faut s'en occuper qu'en vue des autres choses[1]. Ensuite, ce que les mathématiciens admettent comme la substance des êtres, on pourrait le regarder comme une substance purement mathématique, comme un attribut, une différence de la substance ou de la matière, plutôt que comme la matière elle-même. Voilà ce qu'est le grand et le petit. C'est à cela que revient aussi cette opinion des Physiciens que le rare et le dense sont les premières différences du sujet. Ce n'est là, en effet, que du plus et du moins[2]. Et pour parler du mouvement, si c'est le plus et le moins qui le constituent, il est clair que les idées seront en mouvement : si non, d'où est venu le mouvement ? Supposer l'immobilité des idées, c'est supprimer toute étude de la nature[3].

Une chose qui semble plus facile à démontrer, c'est que tout est un; et cependant cette doctrine n'y parvient pas. Car il résulte de l'explication, non pas que tout est un, mais que l'unité en soi est tout, si l'on accorde toutefois qu'elle est tout : or, cela même, on ne le peut, à moins qu'on ne reconnaisse l'existence

[1] Allusion aux doctrines de Speusippe, d'Eudoxe, et des autres platoniciens, qui étaient revenus presque au système de Pythagore.

[2] Ὑπεροχή τις καὶ ἔλλειψις, l'excès et le manque, le défaut.

[3] Aristote définit la physique, la science des êtres susceptibles de mouvement. Voyez notamment liv. VI, 1; et *Phys. auscult.* passim.

du genre universel[1], ce qui est impossible pour certaines choses.

Ensuite, dans ce système on ne peut expliquer ce qui vient après le nombre[2], comme les longueurs, les plans, les solides; on ne dit point comment ces choses sont et deviennent, ni quelles sont leurs propriétés. Car ce ne peuvent être des idées : ce ne sont pas des nombres; ni des êtres intermédiaires : ce titre appartient aux êtres mathématiques. Ce ne sont pas non plus des objets périssables. Il faut donc admettre que c'est une quatrième espèce d'êtres.

Enfin, rechercher en masse les éléments des êtres, et sans établir de distinctions, quand le mot élément se prend sous tant d'acceptions diverses[3], c'est se mettre dans l'impossibilité de les trouver, surtout si l'on se pose ainsi la question : Quels sont les éléments constitutifs? Car on ne peut assurément trouver ainsi les principes de l'action, de la passion, de la direction rectiligne; si l'on peut trouver les principes, on ne le peut que pour les essences. De sorte que chercher les éléments de tous les êtres, ou s'imaginer qu'on les a trouvés, c'est pure folie. Et puis, comment apprendra-t-on les éléments de toutes choses? Évidemment, pour cela il faudrait ne posséder aucune connaissance antérieure. Celui qui apprend la géométrie a nécessairement des connaissances préalables, mais il ne sait rien d'avance des objets de la géométrie, et de ce qu'il s'agit

[1] Γένος τὸ καθόλου.

[2] Τὰ μετὰ τοὺς ἀριθμούς. Voyez plus haut ce que nous avons dit de τὰ κάτω.

[3] Voyez au liv. V, 3, les diverses acceptions du mot *élément*.

d'apprendre. Les autres sciences sont dans le même cas. Si donc il y a, comme on le prétend, une science de toutes choses, on abordera cette science sans posséder aucune connaissance préalable. Or, toute science s'acquiert à l'aide de connaissances préalables [1], ou totales, ou partielles, soit qu'elle procède par voie de démonstration [2] ou par des définitions [3]; car il faut connaître par avance et bien connaître les éléments de la définition. De même pour la science inductive [4]. Si, d'un autre côté, la science dont nous parlons était innée en nous, il serait étonnant que l'homme, à son insu, possédât la plus excellente des sciences.

Ensuite, comment connaître quels sont les éléments de toutes les choses, et arriver sur ce point à la certitude ? car c'est-là encore une difficulté. On discutera sur les véritables éléments, comme on discute au sujet de certaines syllabes. Ainsi, les uns disent que la syllabe *xa* est composée de *c*, de *s* et de *a*; les au-

[1] « Toute science, toute connaissance intelligible provient d'une « connaissance antérieure. » Cette proposition fondamentale est la première phrase des *Deuxièmes analytiques*, Bekk., p. 71.

[2] Δι' ἀποδείξεως.

[3] Δι' ὁρισμῶν.

[4] Δι' ἐπαγωγῆς. Apporter, amener, pour faire admettre une proposition contestée, d'autres propositions qui sont admises sans difficulté, et dont on fait voir ensuite l'intime connexion avec la première, c'est ce que les anciens ont appelé ἐπαγωγή, c'est l'induction socratique. Voyez les dialogues de Platon et les Mémorables de Xénophon. Cette induction n'a de commun que le nom avec l'induction baconnienne. Elles aboutissent bien l'une et l'autre à une généralisation; mais le terme de l'induction socratique est comme marqué d'avance, pour celui qui emploie l'induction, tandis que la méthode de Bacon est une méthode de découvertes, et qui nous mène du connu à l'inconnu.

tres prétendent qu'il y entre un autre son, distinct de tous ceux qu'on reconnaît comme éléments[1]. Enfin, les choses qui sont perçues par les sens, comment celui qui est dépourvu de la faculté de sentir pourra-t-il les percevoir? Il le devrait cependant, si les idées sont les éléments constitutifs de toutes choses, de la même manière que les sons simples sont les éléments des sons composés.

Il résulte évidemment de ce qui précède que les recherches de tous les philosophes portent sur les principes que nous avons énumérés dans la Physique, et qu'il n'y a pas d'autres principes en dehors de ceux-là. Mais ces principes ont été indiqués d'une manière obscure, et nous pouvons dire, dans un sens, qu'on a parlé avant nous de tous ces principes, et dans un autre sens, qu'on n'a parlé d'aucun. Car, la philosophie des premiers temps, jeune encore, et à son début, semble bégayer sur toutes choses. Empédocle, par exemple, dit que ce qui constitue l'os, c'est la proportion[2]. Or, c'est-là un de nos principes, la forme

[1] C'est-à-dire que la lettre double est, suivant les uns, une simple abréviation, et qu'elle a, suivant d'autres, un son particulier.

[2] Arist. *De anima*, I, 5. Bekk., p. 409-410 : « Comment l'âme « connaîtra-t-elle, comment percevra-t-elle par les sens, l'ensemble qui « résulte d'une réunion d'éléments ? Comment saura-t-elle ce que c'est « qu'un dieu, un homme, de la chair, un os, ou tout autre composé ? « Un composé n'est pas une réunion telle quelle d'éléments : il faut « une proportion, une disposition particulière. C'est ainsi qu'Empé-« docle explique la formation de l'os. » Suivent trois vers d'Empédocle dont le sens général est facile à saisir, mais dont toute la sagacité des commentateurs n'a pas éclairci les détails. Voyez les versions si différentes de Bagolini, *Syrian. ad Metaph.* XIII, fol., 118; Pa-

propre, l'essence de chaque objet. Mais il faut que la proportion soit également le principe essentiel de la chair et de tout le reste[1]; ou bien elle n'est principe de rien[2]. C'est donc la proportion qui constituera la chair, l'os, et chacun des autres objets; ce ne sera pas la matière, ce ne seront pas ces éléments d'Empédocle, le feu, la terre, l'eau et l'air. Empédocle se fût nécessairement rendu à ces raisons, si on les lui avait proposées; mais il n'a pas mis lui-même sa pensée dans tout son jour.

Nous nous sommes précédemment expliqués sur cette insuffisance de l'emploi des principes par nos devanciers. Revenons maintenant aux difficultés qu'on peut soulever relativement aux principes eux-mêmes: ce sera un moyen de faciliter la solution de celles qui pourront se présenter plus tard.

trizzi, *Philop.* ad. l. XIV, f. 66; Argyropule, *de Anima*, I, 5; Brucker, *Ad Scipionem Aquilianum*, p. 169, etc. Sepulveda a omis les vers d'Empédocle, cités pourtant par Alexandre, *ap. Brand.* p. 587. Voyez aussi Sturtz, *Empedoclis carmina*, p. 409, 522, 599-600.

[1] « Puisque l'homme, les autres animaux et les parties des animaux « ont une constitution qui leur est propre, il faut chercher quelle fa-« culté, quelle vertu particulière constitue la chair, l'os, le sang.... « Il ne suffit pas de connaître les éléments, le feu, la terre, qui entrent « dans la composition....; il faut connaître la forme plus encore que la « matière. » *De Partibus anim.*, I, 1. Bekk., p. 640.

[2] Tous les corps sont, aussi bien que l'os, des composés d'éléments; la même cause qui agit dans le premier cas, doit donc agir dans l'autre.

FIN DU LIVRE PREMIER.

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE DEUXIÈME.

(ΑΛΦΑ ΤΟ ΕΛΑΤΤΟΝ.)

SOMMAIRE DU LIVRE DEUXIÈME.

I. L'étude de la vérité est en partie facile, en partie difficile. Différence qu'il y a entre la philosophie et les sciences pratiques : elle a surtout pour objet les causes. — II. Il y a un principe simple, et non pas une série de causes qui se prolonge à l'infini. — III. Méthode. Il ne faut pas appliquer la même méthode à toutes les sciences. La physique ne s'accommode pas de la subtilité mathématique. Conditions préliminaires de l'étude de la nature.

I.

La science qui a pour objet la verité, est difficile sous un point de vue, facile sous un autre. Ce qui le témoigne, c'est qu'il est impossible que personne atteigne complétement la vérité, et que tout le monde la manque complétement. Chaque philosophe explique quelque secret de la nature. Ce que chacun en particulier ajoute à la connaissance de la vérité n'est rien sans doute ou n'est que peu de chose ; mais la réunion de toutes les idées présente d'importants résultats. De sorte

qu'il en est ici, ce nous semble, comme de ce que nous disons dans le proverbe : *Qui ne mettrait pas la flèche dans une porte*[1] ? Considérée ainsi, cette science est chose facile. Mais l'impossibilité d'une possession complète de la vérité dans son ensemble et dans ses parties, montre tout ce qu'il y a de difficile dans la recherche dont il s'agit. Cette difficulté est double. Toutefois, elle a peut-être sa cause non pas dans les choses, mais dans nous-mêmes. En effet, de même que les yeux des chauves-souris sont offusqués par la lumière du jour, de même l'intelligence de notre âme est offusquée par les choses qui portent en elles la plus éclatante évidence.

Il est donc juste d'avoir de la reconnaissance non-seulement pour ceux dont on partage les opinions, mais pour ceux-là même qui ont traité les questions d'une manière un peu superficielle; car eux aussi ont contribué pour leur part. Ce sont eux qui ont préparé par leurs travaux l'état actuel de la science. Si Timothée[2] n'avait point existé, nous n'aurions pas toutes ces belles mélodies; mais s'il n'y avait point eu

[1] Τίς ἂν θύρας ἁμάρτοι; « Façon de parler usitée quand il est question de choses aisées et dont la recherche n'offre ni embarras, ni difficultés. C'est une allusion au tir de l'arc. Si le but que visent les archers ne présente qu'une surface étroite, ce n'est pas sans peine qu'ils peuvent l'atteindre; si au contraire il présente une large surface, il est aisé de le faire, et tout le monde en vient à bout : or, ce qui n'est au-dessus de la portée de personne est chose sans difficulté. » Alex. d'Aphrod., *Schol.*, p. 590; Sepulv., p. 44.

[2] De Milet, né vers 446 avant J.-C. Les Spartiates portèrent un décret contre lui parce qu'il avait changé le caractères de l'ancienne musique, et ajouté plusieurs cordes à la lyre. Boèce, *De Musica*, l. I, c. 1.

de Phrynis[1], il n'eût point existé de Timothée. Il en est de même de ceux qui ont exposé leurs idées sur la vérité. Nous avons adopté quelques-unes des opinions de plusieurs philosophes ; les autres philosophes ont été causes de l'existence de ceux-là.

Enfin c'est à juste titre qu'on nomme la philosophie, la science théorétique de la vérité. En effet, la fin de la spéculation, c'est la vérité ; celle de la pratique, c'est l'œuvre ; et les praticiens, quand ils considèrent le comment des choses[2], n'examinent pas la cause pour elle-même, mais en vue d'un but particulier, d'un intérêt présent. Or, nous ne savons pas le vrai si nous ne savons la cause[3]. De plus, une chose est vraie par excellence, quand c'est à elle que les autres choses empruntent ce qu'elles ont en elles de vérité ; et, de même que le feu est le chaud par excellence, parce qu'il est la cause de la chaleur des autres êtres ; de même la chose qui est la cause de la vérité dans les êtres qui dérivent de cette chose est aussi la vérité par excellence. C'est pourquoi les principes des êtres éternels sont nécessairement l'éternelle vérité. Car, ce n'est pas dans telle circonstance seulement qu'ils sont vrais ; et il n'y a rien qui soit la cause de leur vérité ; ce sont

[1] Né vers 480, à Mitylène : il fut vaincu par Timothée, dans les jeux publics où il avait toujours remporté le prix du chant.

[2] Τὸ πῶς ἔχει.

[3] « Nous pensons savoir (j'entends savoir absolument, et non pas « à la manière des sophistes, c'est-à-dire accidentellement), quand nous « pensons savoir que la cause qui fait qu'une chose est, est réellement « la cause de cette chose, et que cette chose ne peut pas être autrement « qu'elle n'est. » Arist., *Analyt. post.*, II, 2. Bekk., p. 71.

eux au contraire qui sont causes de la vérité des autres choses. En sorte que tel est le rang de chaque chose dans l'ordre de l'être, tel est son rang dans l'ordre de la vérité.

II.

Il est évident qu'il y a un premier principe, et qu'il n'existe ni une série infinie de causes, ni une infinité d'espèces de causes. Ainsi, sous le point de vue de la matière, il est impossible qu'il y ait production à l'infini ; que la chair, par exemple, vienne de la terre, la terre de l'air, l'air du feu, sans que cela s'arrête. De même pour le principe du mouvement : on ne dira pas que l'homme a été mis en mouvement par l'air, l'air par le soleil, le soleil par la discorde, et ainsi à l'infini. De même encore, on ne peut, pour la cause finale, aller à l'infini et dire que la marche est en vue de la santé, la santé en vue du bonheur, le bonheur en vue d'autre chose, et que toute chose est toujours ainsi en vue d'une autre. De même enfin pour la cause essentielle.

Toute chose intermédiaire est précédée et suivie d'autre chose, et ce qui précède est nécessairement cause de ce qui suit. Si l'on nous demandait de trois choses laquelle est cause, nous dirions que c'est la première. Car ce n'est point la dernière : ce qui est à la fin n'est cause de rien. Ce n'est point non plus l'intermédiaire : elle n'est cause que d'une seule chose. Par

importe ensuite que ce qui est intermédiaire soit un ou plusieurs, infini ou fini. Car toutes les parties de cette infinité de causes, et, en général, toutes les parties de l'infini, si vous partez du fait actuel pour remonter de cause en cause, ne sont également que des intermédiaires. De sorte que si rien n'est premier, il n'y a absolument pas de cause. Mais s'il faut, en remontant, arriver à un principe, on ne peut pas non plus, en descendant, aller à l'infini, et dire, par exemple, que le feu produit l'eau, l'eau la terre, et que la chaîne de la production des êtres se continue ainsi sans cesse et sans fin. En effet, ceci succède à cela, signifie deux choses ; ou bien une succession simple : Après les jeux Isthmiques, les jeux Olympiens ; ou bien un rapport d'un autre genre : L'homme, par l'effet d'un changement, vient de l'enfant, l'air de l'eau. Et voici dans quel sens nous entendons que l'homme vient de l'enfant ; c'est dans le sens où nous disons que ce qui est devenu a été produit par ce qui devenait, ou bien que ce qui est parfait a été produit par l'être qui se perfectionnait ; car, de même que entre l'être et le non-être il y a toujours le devenir, de même aussi entre ce qui n'était pas et ce qui est, il y a ce qui devient. Ainsi, celui qui étudie devient savant, et c'est ce qu'on entend en disant que d'apprenant qu'on était on devient instruit. Quant à cet autre exemple : L'air vient de l'eau ; là, il y a l'un des deux éléments qui périt dans la production de l'autre. Aussi, dans le premier cas n'y a-t-il point de retour de ce qui est produit à ce qui a produit : d'homme on ne devient pas enfant ; car ce qui est produit ne l'est pas par la production même, mais

vient après la production. De même pour la succession simple : le jour vient de l'aurore, uniquement parce qu'il lui succède ; mais par cela même l'aurore ne vient pas du jour. Dans l'autre espèce de production, au contraire, il y a retour de l'un des éléments à l'autre. Mais dans les deux cas il est impossible d'aller à l'infini. Dans le premier, il faut que les intermédiaires aient une fin ; dans le dernier il y a retour perpétuel d'un élément à l'autre, car la destruction de l'un est la production de l'autre. Et puis, il est impossible que l'élément premier, s'il est éternel, périsse comme il le faudrait alors. Car, puisque, en remontant de cause en cause, la chaîne de la production n'est pas infinie, il faut nécessairement que l'élément premier qui, en périssant, a produit quelque chose, ne soit pas éternel. Or, cela est impossible.

Ce n'est pas tout : la cause finale est une fin. Par cause finale on entend ce qui ne se fait pas en vue d'autre chose, mais au contraire ce en vue de quoi autre chose se fait. De sorte que s'il y a ainsi quelque chose qui soit le dernier terme, il n'y aura pas de production infinie : s'il n'y a rien de tel, il n'y a point de cause finale. Ceux qui admettent ainsi la production à l'infini, ne voient pas qu'ils suppriment par là même le bien. Or, est-il personne qui voulût rien entreprendre, s'il ne devait pas arriver à un terme[1] ? Ce serait l'acte d'un insensé. L'homme raisonnable agit toujours en vue de quelque chose ; et c'est-là une fin, car le but qu'on se propose est une fin. On ne peut pas non plus ramener

[1] « Toute connaissance, toute résolution existe en vue d'un bien. » Arist., *Ethic. Nicom.*, I, 2. Bekk., p. 1095.

indéfiniment l'essence à une autre essence. Il faut s'arrêter. Toujours l'essence qui précède est plus essence que celle qui suit; mais si ce qui précède ne l'est pas encore, à plus forte raison ce qui suit[1].

Bien plus, un pareil système rend impossible toute connaissance. On ne peut savoir, il est impossible de rien connaître, avant d'ariver à ce qui est simple, indivisible. Or, comment penser à cette infinité d'êtres dont on nous parle? Il n'en est pas ici comme de la ligne, qui ne s'arrête pas dans ses divisions: la pensée a besoin de points d'arrêt. Aussi, si vous parcourez cette ligne qui se divise à l'infini, vous n'en pouvez compter toutes les divisions. Ajoutons que nous ne concevons la matière que dans un objet en mouvement. Or, aucun de ces objets n'est marqué du caractère de l'infini. Si ces objets sont réellement infinis, le caractère propre de l'infini n'est pas l'infini[2].

Et quand bien même on dirait seulement qu'il y a un nombre infini d'espèces de causes, la connaissance serait encore impossible. Car nous croyons savoir quand nous connaissons les causes; et il n'est point possible que dans un temps fini, nous puissions parcourir une série infinie.

[1] Il n'y a donc plus d'essence, et par conséquent ce n'est pas là ramener, comme on le prétend, l'essence à une autre essence. Voyez sur ce passage *Alex. Aphr.*, *Schol.*, p. 598-99., Sepulv., p. 51; *Philop.*, fol. 7, b.; *Asclep.*, *Schol.*, p. 599; St. Thomas, p. 25.

[2] Ce serait une contradition, une absurdité. Nous avons suivi l'interprétation d'Alexandre. Οὐκ ἄπειρόν γ' ἐστὶν τὸ ἀπείρῳ εἶναι, *id « est, per quod infinitum cognosci potest (potest autem per ratio- « nem) id non est infinitum.* » Sepulv., p. 52. Voyez aussi *Schol.*, p. 600.

III.

Les auditeurs sont soumis à l'influence de l'habitude. Nous aimons qu'on se serve d'un langage conforme à celui qui nous est familier. Sans cela, les choses ne nous paraissent plus ce qu'elles nous paraissaient ; il nous semble, par ce qu'elles ont d'inaccoutumé, que nous les connaissons moins, et qu'elles nous sont plus étrangères. Ce qui nous est habituel nous est en effet mieux connu. Une chose qui montre bien quelle est la force de l'habitude, ce sont les lois, où des fables et des puérilités ont plus de puissance, par l'effet de l'habitude, que n'en aurait la vérité même[1].

Il est des hommes qui n'admettent d'autres démonstrations que celles des mathématiques ; d'autres ne veulent que des exemples[2] ; d'autres ne trouvent pas mauvais qu'on invoque le témoignage d'un poète. Il en est enfin qui demandent que tout soit rigoureusement démontré ; tandis que d'autres trouvent cette rigueur insupportable, ou bien parce qu'ils ne peuvent suivre la chaîne des démonstrations, ou bien parce qu'ils

[1] « Les législateurs inventent souvent des fables pour donner de « l'autorité à leurs lois. Il y a eu, disent-ils, des hommes autochthones, là, produits par la terre elle-même, ici, par les dents semées du « serpent ; aussi faut-il combattre pour la terre, mère du genre humain. » Alex., *Schol.*, p. 601 ; Sepulv., p. 53. Voyez encore *Schol.* p. 602, *Cod. reg.*

[2] Allusion à la manière de Platon, suivant Asclépius.

pensent que c'est se perdre dans des futilités[1]. Il y a, en effet, quelque chose de cela dans l'affectation de la rigueur. Aussi quelques-uns la regardent-ils comme indigne d'un homme libre, non-seulement dans la conversation, mais même dans la discussion philosophique.

Il faut donc que nous apprenions avant tout quelle sorte de démonstration convient à chaque objet particulier; car il serait absurde de mêler ensemble et la recherche de la science, et celle de sa méthode : deux choses dont l'acquisition présente de grandes difficultés. On ne doit pas exiger en tout la rigueur mathématique, mais seulement quand il s'agit d'objets immatériels. Aussi la méthode mathématique n'est-elle pas celle des physiciens; car la matière est probablement le fond de toute la nature. Ils ont à examiner d'abord ce que c'est que la nature. De cette manière, en effet, ils verront clairement quel est l'objet de la physique, et si l'étude des causes et des principes de la nature est le partage d'une science unique ou de plusieurs sciences.

[1] C'est le reproche que fait Aristophane aux philosophes : « Voilà « Socrate et Chéréphon qui savent quelle est la longueur du saut « d'une puce. » *Nub.*, 831, et passim.

FIN DU LIVRE DEUXIÈME.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE TROISIÈME.

(B)

SOMMAIRE DU LIVRE TROISIÈME.

I. Avant d'aborder une science, il faut déterminer quelles questions, quelles difficultés on va avoir à résoudre. Utilité de cette reconnaissance. — II. Solution de la première question qui se présente à l'examen : L'étude de tous les genres de causes dépend-elle d'une science unique, ou de plusieurs sciences ? — III. Les genres peuvent-ils être considérés comme éléments et comme principes ? Réponse négative. — IV. Comment la science peut-elle embrasser à la fois l'étude de tous les êtres particuliers, de choses infinies ? Autres difficultés qui se rattachent à celle-là. — V. Les nombres et les êtres mathématiques, à savoir, les solides, les surfaces, les lignes et les points, peuvent-ils être des éléments ? — VI. Pourquoi le philosophe doit-il étudier d'autres êtres que les êtres sensibles? Les éléments sont-ils en puissance ou en acte? Les principes sont-ils universels ou particuliers ?

I.

Il est nécessaire, dans l'intérêt de la science que nous cherchons, de commencer par exposer les difficultés que nous avons à résoudre dès l'abord. Ces difficultés, ce sont, outre les opinions contradictoires

des divers philosophes sur les mêmes sujets, tous les points obscurs qu'ils peuvent avoir négligé d'éclaircir : si l'on veut arriver à une solution vraie, il est utile de se bien poser d'abord ces difficultés. Car la solution vraie à laquelle on parvient ensuite, n'est autre chose que l'éclaircissement de ces difficultés : or, il est impossible de délier un nœud si l'on ne sait pas la manière de s'y prendre. Ceci est évident surtout pour les difficultés, les doutes de la pensée. Douter, pour elle, c'est être dans l'état de l'homme enchaîné : pas plus que lui elle ne peut aller en avant. Il nous faut donc commencer par examiner toutes les difficultés, et pour ces motifs, et aussi parce que chercher sans se les être posées d'abord, c'est ressembler à ceux qui marchent sans savoir vers quel but il faut marcher, c'est s'exposer même à ne point reconnaître si l'on a découvert ou non ce que l'on cherchait. En effet, on n'a point alors de but marqué : le but est marqué au contraire pour celui qui a commencé par se les bien poser. Enfin, on doit nécessairement être mieux à même de juger, quand on a entendu, comme parties adverses en quelque sorte, toutes les raisons opposées [1].

[1] Aristote, ou le philosophe, quel qu'il soit, auquel on veut faire, bien gratuitement du reste, l'honneur d'avoir écrit un de ses plus beaux ouvrages, présente dans le *De cœlo* une image analogue : « Nous devons d'abord exposer les opinions des autres philosophes [sur la nature du monde], parce que des démonstrations contradictoires sont un motif de neutralité pour nous. D'ailleurs, nos paroles auront plus de poids, si, avant tout, nous appelons au débat les opinions diverses, pour y faire valoir leurs prétentions : de la sorte, nous n'aurons pas l'air de condamner les absents. Il faut que ceux qui veulent sainement juger de la vérité se posent, non en adversaires, mais en arbitres. » I, 10. Bekk., p. 279.

La première difficulté est celle que nous nous sommes déjà proposée dans l'introduction[1]. L'étude des causes appartient-elle à une seule science, ou à plusieurs, et la science doit-elle s'occuper seulement des premiers principes des êtres, ou bien doit-elle embrasser aussi les principes généraux de la démonstration, tels que celui-ci : *Est-il possible, ou non, d'affirmer et de nier en même temps une seule et même chose?* et tous les autres principes de ce genre? Et si elle ne s'occupe que des principes des êtres, y a-t-il une seule science ou plusieurs pour tous ces principes? Et s'il y en a plusieurs, y a-t-il entre toutes quelque affinité, ou bien les unes doivent-elles être considérées comme des philosophies, les autres non?

Il est nécessaire encore de rechercher si l'on ne doit reconnaître que des substances sensibles, ou s'il y en a d'autres en dehors de celles-là. Y a-t-il une seule espèce de substance, ou bien y en a-t-il plusieurs? De ce dernier avis sont, par exemple, ceux qui admettent les idées, et les substances mathématiques intermédiaires entre les idées et les objets sensibles. Ce sont là, disons-nous, des difficultés qu'il faut examiner, et

[1] Aristote a prouvé historiquement, dans le premier livre, que la philosophie doit embrasser l'étude des quatre principes. — Remarquons ici, avec M. Michelet de Berlin, que l'énumération des difficultés dans ce chapitre, et, dans les suivants, le développement de ces difficultés, ne correspondent pas exactement aux solutions données dans les autres livres. Beaucoup de questions sont transposées; quelques-unes ne sont qu'effleurées; plusieurs sont réunies à cause de leur étroite affinité entre elles; d'autres enfin sont traitées en divers endroits. Nous indiquerons toutefois le passage ou les passages où l'on peut voir la solution de chacun des problèmes indiqués par Aristote.

encore celle-ci : Notre étude n'embrasse-t-elle que les essences, ou bien s'étend-elle aussi aux accidents essentiels des substances ?

Ensuite, à quelle science appartient-il de s'occuper de l'identité et de l'hétérogénéité, de la similitude et de la dissimilitude, de l'identité et de la contrariété, de l'antériorité et de la postériorité, et des autres principes de ce genre à l'usage des Dialecticiens, lesquels ne raisonnent que sur le vraisemblable? Ensuite, quels sont les accidents propres de chacune de ces choses ? Il ne faut pas seulement rechercher ce qu'est chacune d'elles, mais encore si elles sont opposées les unes aux autres [1].

Sont-ce les genres qui sont les principes et les éléments; sont-ce les parties intrinsèques de chaque être? Et si ce sont les genres, sont-ce les plus rapprochés des individus, ou bien les genres les plus élevés? Est-ce l'animal, par exemple, ou bien l'homme, qui

[1] Cette difficulté, qu'Aristote ne développe pas dans les chapitres qui vont suivre, a implicitement sa solution au liv. IV, ch. 2. —Michelet de Berlin, *Examen critique*, p. 134 : « Aristote n'a fait « qu'indiquer le problème, sans en développer ensuite les difficultés. « Et déjà Syrien, à la fin de son commentaire manuscrit sur ce livre, « nommé Ἀπορήματα, a remarqué fort judicieusement qu'Aristote ne « l'a pas non plus traité et résolu à part dans les livres suivants, par « la raison qu'il n'était qu'un corollaire d'autres problèmes, du cin- « quième par exemple. Car, dit Syrien, la question relative à l'identité, « à l'hétérogénéité, à la similitude, etc., n'est pas différente de celle « qui se rapporte aux propriétés des substances, parce que ces catégories « ne sont, en effet, autre chose que les propriétés de la substance. En- « fin Syrien remarque que la réponse à cette question n'est pas diffi- « cile, et qu'Aristote la donne aussi dans le dixième livre. »

est principe ; et le genre l'est-il plutôt que l'individu? Une autre question non moins digne d'être étudiée et approfondie est celle-ci : Y a-t-il ou non, en dehors de la substance, quelque chose qui soit cause en soi? Ce quelque chose en est-il ou non indépendant; est-il un ou multiple? Est-il ou non en dehors de l'ensemble (et par l'ensemble j'entends ici la substance avec ses attributs ? En dehors de quelques individus et non des autres; et quels sont alors les êtres en dehors desquels il existe?

Ensuite, les principes soit formels soit substantiels, sont-ils numériquement distincts ou réductibles à des genres[1]? Les principes des êtres périssables et ceux des êtres impérissables sont-ils les mêmes ou différents; ont-ils tous impérissables, ou bien les principes des êtres périssables sont-ils périssables? De plus, et c'est-là la difficulté la plus grande, la plus embarrassante, l'unité et l'être constituent-ils ou non la substance des êtres, comme le prétendaient les Pythagoriciens et Platon; ou bien y a-t il quelque chose qui leur serve de sujet, de substance, comme l'Amitié d'Empédocle, le feu, l'eau, l'air de tel ou tel autre philosophe? Les principes sont-ils relatifs au général, ou bien aux choses particulières? Sont-ils en puissance ou en acte? Sont-ils en mouvement ou autrement[2]? Ce sont là de graves difficultés.

[1] C'est-à-dire : Y a-t-il pour chaque être une matière, une forme particulière; chaque individu a-t-il ses principes particuliers; ou bien les principes des individus ne peuvent-ils pas plutôt se ramener à un certain nombre de principes, genres de tous les autres? Voyez plus bas, ch. 4, le développement de cette difficulté.

[2] Cette difficulté est omise aussi dans le développement qui va sui-

Ensuite, les nombres, les longueurs, les figures, les points, sont-ils ou non des substances; et, s'ils sont des substances, sont-ils indépendants des objets sensibles, ou existent-ils dans ces objets? Sur tous ces points, non-seulement il est difficile d'arriver à la vérité par une bonne solution, mais il n'est pas même bien facile de se poser nettement les difficultés.

II.

D'abord, comme nous nous le sommes demandé en commençant, appartient-il à une seule science ou à plusieurs, d'examiner toutes les espèces de causes[1]? Mais comment appartiendrait-il à une seule science de connaître des principes qui ne sont pas contraires les uns aux autres[2]? Et de plus, il y a un grand

vre, et par la même raison, selon Syrianus, qui a déterminé tout à l'heure Aristote. Elle n'est que le corollaire d'autres problèmes. Où se trouve donc la solution? Syrianus assigne deux endroits de la Métaphysique, M. Michelet en assigne deux autres. Mais cette solution est partout, dans la réfutation, ou plutôt les réfutations de la théorie des idées, dans tout le douzième livre; en un mot elle ressort de tout ce que dit Aristote sur la nature des principes.

[1] Cette difficulté, résolue historiquement dans le premier livre, a sa solution philosophique au liv. IV, 2.

[2] Μὴ ἐναντίας οὔσας. Savoir qu'une chose est, c'est nécessairement savoir ce qu'elle n'est pas; et savoir ce qu'elle n'est pas, c'est aussi, sous un point de vue, savoir ce qu'elle est. La science d'une chose est donc en même temps la science du contraire de cette chose. Toute science est donc science des contraires. Si l'on s'en tient à cette idée, on peut s'étonner,

nombre d'objets où ces principes ne se trouvent pas tous réunis. Comment, par exemple, serait-il possible de rechercher la cause du mouvement ou le principe du bien dans ce qui est immobile? En effet, tout ce qui est bien en soi et par sa nature est un but, et par cela même une cause, puisque c'est en vue de ce bien que se produisent, qu'existent les autres choses. Un but, ce en vue de quoi, est nécessairement but de quelque action : or, il n'y a point d'action sans mouvement; de sorte que dans les choses immobiles on ne peut admettre ni l'existence de ce principe du mouvement, ni celle du bien en soi. Aussi ne démontre-t-on rien dans les sciences mathématiques au moyen

comme le suppose Aristote, qu'une seule science embrasse des principes qui ne sont pas contraires les uns aux autres.

Du reste, les commentateurs font voir sans peine qu'il y a dans l'objection une pétition de principe. La proposition dont il s'agit suppose en effet celle-ci : Une science ne peut jamais être science que des contraires; ce qui est faux. Voyez *Alex. Aphr. Schol.*, p. 608, Sepulv., p. 58; *Asclep. Schol.*, p. 608. Asclépius remarque, à la fin du livre, que la plupart des arguments développés par Aristote dans ce livre, reposent sur des principes non pas vrais, mais vraisemblables, ἐξ ἐνδόξων, et qu'il cherche, non pas à démontrer, mais à faire croire seulement, κατὰ τὸ πιθανόν. *Schol.*, p. 656. On aura plus d'une fois l'occasion d'apprécier la justesse de cette observation. St. Thomas dit à peu près la même chose qu'Asclépius : « Posset ergo dici quod « philosophus in his disputationibus non solum probabilibus rationi« bus utitur, sed etiam interdum sophisticis, ponens rationes, quæ ab « aliis inducebantur. » fol. 28, a. Toutefois St. Thomas ne trouve pas l'argument en question aussi faible qu'on l'a prétendu; il met un soin infini à le fortifier, à lui donner quelque consistance. Pour nous, nous nous en tenons à sa première remarque, et à l'observation d'Asclépius, même dans le cas qui nous occupe.

de la cause du mouvement. On ne s'y occupe pas davantage du mieux et du pire ; et même aucun mathématicien ne tient compte de ces principes. C'est pour ce motif que quelques sophistes, Aristippe[1] par exemple, repoussaient ignominieusement les sciences mathématiques. Dans tous les arts, disaient-ils, même dans les arts manuels, dans celui du maçon, du cordonnier, on s'occupe sans cesse du mieux et du pire ; tandis que les mathématiques ne font jamais mention du bien ni du mal.

Mais s'il y a plusieurs sciences des causes, si chacune d'elles s'occupe de principes différents, laquelle de toutes ces sciences sera celle que nous cherchons ; ou, parmi les hommes qui les posséderont, lequel connaîtra le mieux l'objet de nos recherches? Il est possible qu'un seul objet réunisse toutes ces espèces de causes. Ainsi, dans une maison, le principe du mouvement, c'est l'art et l'ouvrier ; la cause finale, c'est l'œuvre ; la matière, la terre et les pierres ; le plan est la forme. Il convient donc, d'après la définition que nous avons assignée précédemment à la philosophie, de donner ce nom à chacune des sciences qui s'occupent de ces causes. La science par excellence, celle qui dominera toutes les autres, à laquelle les autres sciences devront céder en esclaves, c'est assurément celle qui s'occupe du but et du bien ; car tout le reste n'existe qu'en vue du bien. Mais la science des causes

[1] Aristippe l'ancien, disciple de Socrate et fondateur de l'Ecole Cyrénaïque, et non Aristippe Métrodidacte, son petit-fils, contemporain d'Aristote. Du reste ce dernier ne fit que développer dans un système complet les principes de la philosophie du plaisir.

premières, celle que nous avons définie la science de ce qu'il y a de plus scientifique, ce sera la science de l'essence. On peut, en effet, connaître la même chose de bien des manières; mais ceux qui connaissent un objet par ce qu'il est, connaissent mieux que ceux qui le connaissent parce qu'il n'est pas. Parmi les premiers même nous distinguons des degrés de connaissance: ceux-là en ont la science la plus parfaite, qui connaissent, non point sa quantité, ses qualités, ses modifications, ses actes, mais son essence. Il en est de même aussi de toutes les choses dont il y a démonstration. Nous croyons en avoir la connaissance lorsque nous savons ce en quoi elles consitent : *Qu'est-ce, par exemple, que construire un carré équivalent à un rectangle donné? C'est trouver la moyenne proportionnelle entre les deux côtés du rectangle*[1]. Et de même pour tous les autres cas. Pour la production, au contraire, pour l'action, pour toute espèce de changement, nous croyons avoir la science, lorsque nous connaissons le principe du mouvement, lequel est différent de la cause finale, et en est précisément l'opposé. Il paraîtrait donc d'après cela que ce sont des sciences différentes qui doivent examiner chacune de ces causes.

Ce n'est pas tout. Les principes de la démonstration appartiennent-ils à une seule science ou à plusieurs? C'est encore là une question[2]. J'appelle principes de

[1] Τί ἐστι τὸ τετραγωνίζειν, ὅτι μέσης εὕρεσις. Ces expressions, parfaitement claires du reste, sont un nouvel exemple de cette concision de la langue géométrique chez les Grecs, que nous avons eu déjà occasion de remarquer.

[2] La question est résolue dans le IV[e] livre. Voyez ch. 3 et ch. 8.

la démonstration, ces axiômes généraux sur lesquels tout le monde s'appuie pour démontrer ; ceux-ci, par exemple : *Il faut nécessairement affirmer ou nier une chose*; *Une chose ne peut pas être et n'être pas en même temps*; et toutes les autres propositions de ce genre. Hé bien, la science de ces principes est-elle la même que celle de l'essence, ou en diffère-t-elle ? Si elle en diffère, laquelle des deux reconnaîtrons-nous pour celle que nous cherchons ?

Les principes de la démonstration n'appartiennent pas à une seule science, cela est évident : pourquoi la géométrie s'arrogerait-elle, plutôt que toute autre science, le droit de traiter de ces principes? Si donc toute science quelconque a également ce privilége, et si pourtant elles ne peuvent pas toutes en jouir, l'étude des principes ne dépendra pas plus de la science qui connaît les essences, que de toute autre. Et puis, comment y aurait-il une science des principes ? Nous connaissons de prime-abord ce qu'est chacun d'eux ; aussi tous les arts les emploient-ils comme choses bien connues. Tandis que s'il y avait une science démonstrative des principes, il faudrait admettre l'existence d'un genre commun, objet de cette science; il faudrait d'un côté les accidents du genre, de l'autre des axiômes, car il est impossible de tout démontrer. Toute démonstration doit partir d'un principe, porter sur un objet, démontrer quelque chose de cet objet. Il s'ensuit que tout ce qui se démontre pourrait se ramener à un genre unique. Et en effet, toutes les sciences démonstratives se servent des axiômes. Or, si la science des axiômes est une autre science que la

science de l'essence, laquelle des deux sera la science souveraine, la science première? Les axiômes sont ce qu'il y a de plus général; ils sont les principes de toutes choses : si donc ils ne font pas partie de la science du philosophe, quel autre sera chargé de vérifier leur vérité ou leur fausseté?

Enfin, y a-t-il une seule science pour toutes les essences, y en a-t-il plusieurs[1] ? S'il y en a plusieurs, de quelle essence traite la science qui nous occupe? Qu'il n'y ait qu'une science de toutes les essences, c'est ce qui n'est pas probable. Dans ce cas il y aurait une seule science démonstrative de tous les accidents essentiels des êtres, puisque toute science démonstrative soumet au contrôle de principes communs tous les accidents essentiels d'un sujet donné. Il appartient donc à la même science d'examiner d'après des principes communs seulement les accidents essentiels d'un même genre. En effet, une science s'occupe de ce qui est[2] ; une autre science, soit qu'elle se confonde avec la précédente ou s'en distingue, traite des causes de ce qui est[3]. De sorte que ces deux sciences, ou cette

[1] Voyez la solution de cette difficulté au livre VI, ch. 2.

[2] Τὸ ὅτι. Voyez Alex. *Schol.*, p. 615; Sepulv., p. 62, 63; *Philop.* fol. 9, a. *St. Thomas*, fol. 30, a, b.

[3] ἐξ ὧν. *Mêmes indications.*

St. Thomas : « Quandoque quidem ad eamdem, quandoque vero « ad aliam. Ad eamdem quidem, sicut geometria demonstrat, quod « triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, per hoc quod « angulus exterior trianguli est æqualis duobus interioribus sibi op- « positis ; quod tantum demonstrare pertinet ad geometriam. Ad aliam « vero scientiam, sicut Musicus probat, quod tonus non dividitur in « duo semitonia æqualia, per hoc, quod proportio sesquioctava, cu-

science unique, dans le cas où elles n'en font qu'une, s'occuperont elles-mêmes des accidents du genre qui est leur objet.

Mais, d'ailleurs, la science n'embrasse-t-elle que les essences, ou bien porte-t-elle aussi sur leurs accidents[1] ? Par exemple, si nous considérons comme des essences, les solides, les lignes, les plans, la science de ces essences s'occupera-t-elle en même temps des accidents de chaque genre, accidents sur lesquels portent les démonstrations mathématiques, ou bien sera-ce l'objet d'une autre science ? S'il n'y a qu'une science unique, la science de l'essence sera alors une science démonstrative : or, l'essence, à ce qu'il semble, ne se démontre pas ; et s'il y a deux sciences différentes, quelle est donc celle qui traitera des accidents de la substance ? C'est là une question dont la solution est des plus difficiles.

De plus, ne faut-il admettre que des substances sensibles, ou bien y en a-t-il d'autres encore[2] ? N'y a-t-il qu'une espèce de substance, y en a-t-il plusieurs ? De ce dernier avis sont, par exemple, ceux qui

« sit superparticularis, non potest dividi in duo æqualia. Sed hoc « probare non pertinet ad Musicum, sed ad Aritmethicum.»

[1] Ce problème, dans l'énumération par laquelle Aristote a commencé le III[e] livre, ne venait qu'à la cinquième place. Ici, Aristote le rattache à la troisième question. La solution de ce problème se trouve immédiatement avant celle de la difficulté relative à l'unité de la science, liv. IV, ch. 1[er].

[2] Cette question, sur laquelle Aristote reviendra encore à la fin du III[e] livre, et qu'il a déjà agitée dans la dernière partie du premier, est résolue dans les cinq premiers chapitres du XIII[e] livre, et dans les deux premiers du quatorzième.

admettent les idées, ainsi que les êtres intermédiaires objets des sciences mathématiques. Ils disent que les idées sont par elles-mêmes causes et substances, comme nous l'avons vu, en traitant cette question dans le premier livre. Cette doctrine est sujette à mille objections. Mais ce qu'il y a de plus absurde, c'est de dire qu'il existe des êtres particuliers en dehors de ceux que nous voyons dans l'univers, mais que ces êtres sont les mêmes que les êtres sensibles, à cette seule différence près que les uns sont éternels, les autres périssables : en effet, tout ce qu'ils disent, c'est qu'il y a l'homme en soi, le cheval, la santé en soi ; imitant en cela ceux qui disent qu'il y a des dieux, mais que ces dieux ressemblent aux hommes. Les uns ne font pas autre chose que des hommes éternels ; les idées des autres ne sont de même que des êtres sensibles éternels.

Si, outre les idées et les objets sensibles, l'on veut admettre les êtres intermédiaires, il s'en suit une multitude de difficultés. Car, évidemment, il y aura aussi des lignes intermédiaires entre l'idée de la ligne et la ligne sensible ; et de même pour toute espèce de choses. Prenons pour exemple l'Astronomie. Il y aura un autre ciel, en dehors de celui qui tombe sous nos sens, un autre soleil, une autre lune ; et de même pour tout ce qui est dans le ciel. Or, comment croire à leur existence ? Ce nouveau ciel, on ne peut raisonnablement le faire immobile ; et, d'un autre côté, il est tout-à-fait impossible qu'il soit en mouvement. Il en est de même pour les objets dont traite l'Optique, et pour les rapports mathématiques des sons musicaux.

Là encore on ne peut admettre, et pour les mêmes raisons, des êtres en dehors de ceux que nous voyons; car, si vous admettez des êtres sensibles intermédiaires, il vous faudra nécessairement admettre des sensations intermédiaires pour les percevoir, ainsi que des animaux intermédiaires entre les idées des animaux et les animaux périssables. On peut se demander sur quels êtres porteraient les sciences intermédiaires. Car si vous reconnaissez que la Géodésie ne diffère de la Géométrie, qu'en ce que l'une porte sur des objets sensibles, l'autre sur des objets que nous ne percevons point par les sens, il vous faut évidemment faire la même chose pour la Médecine et pour toutes les autres sciences, et dire qu'il y a une science intermédiaire entre la Médecine idéale et la Médecine sensible. Et comment admettre une pareille supposition? Il faudrait alors dire aussi qu'il y a une santé intermédiaire entre la santé des êtres sensibles et la santé en soi.

Mais il n'est pas même vrai de dire que la Géodésie est une science de grandeurs sensibles et périssables, car, dans ce cas, elle périrait, quand périraient ces grandeurs. L'Astronomie elle-même, la science du ciel qui tombe sous nos sens, n'est pas une science de grandeurs sensibles. Ni les lignes sensibles ne sont les lignes du géomètre, car les sens ne nous donnent aucune ligne droite, aucune courbe, qui satisfasse à la définition : le cercle ne rencontre pas la tangente en un seul point, mais par plusieurs, comme le remarquait Protagoras[1], dans ses attaques contre les géomè-

[1] C'est le célèbre sophiste, contemporain de Socrate.

tres ; ni les mouvements réels, les révolutions du ciel ne concordent complétement avec les mouvements et les révolutions que donnent les calculs astronomiques ; enfin les étoiles ne sont pas de la même nature que les points.

D'autres philosophes admettent aussi l'existence de ces substances intermédiaires entre les idées et les objets sensibles ; mais ils ne les séparent point des objets sensibles ; ils disent qu'elles sont dans ces objets mêmes[1]. Il serait trop long d'énumérer toutes les impossibilités qu'entraîne une pareille doctrine. Remarquons cependant que non-seulement les êtres intermédiaires, mais que les idées elles-mêmes seront nécessairement aussi dans les objets sensibles ; car les mêmes raisons s'appliquent également dans les deux cas. De plus, on aura ainsi nécessairement deux solides dans un même lieu ; et ils ne seront pas immobiles, puisqu'ils seront dans des objets sensibles en mouvement. En un mot, à quoi bon admettre des êtres intermédiaires, pour les placer dans les objets sensibles ? Les mêmes absurdités que tout à l'heure se reproduiront sans cesse. Ainsi, il y aura un ciel en dehors du ciel qui tombe sous nos sens ; seulement il n'en sera pas séparé, il sera dans le même lieu : ce qui est plus inadmissible encore que le ciel séparé.

[1] Aristote fait allusion au système d'Eudoxe. Voyez liv. I, 9 et XIV, 2, 3.

III.

Que faut-il décider sur tous ces points, pour arriver ensuite à la vérité? Il y a là des difficultés nombreuses.

Les difficultés relatives aux principes ne le sont pas moins. Faut-il regarder les genres comme éléments et principes; ou bien ce titre n'appartient-il pas plutôt aux parties constitutives de chaque être[1]? Par exemple, les éléments, les principes du mot, paraissent être les lettres qui concourent à la formation de tous les mots, et non pas le mot en général. De même encore nous appelons éléments, dans la démonstration des propriétés des figures géométriques[2], ces démonstrations qui se trouvent au fond des autres, soit dans toutes, soit dans la plupart. De même enfin pour les corps : et ceux qui n'admettent qu'un élément, et ceux qui en admettent plusieurs, regardent comme principe ce dont le corps est composé, ce dont l'ensemble le constitue. Ainsi, l'eau, le feu, et les autres éléments, sont pour Empédocle les éléments constitutifs des êtres, et non point des genres qui comprennent ces êtres. En outre, si l'on veut étudier la nature d'un objet quelconque, d'un lit par

[1] Question résolue dans les cinq premiers chapitres du douzième livre. Voyez aussi le livre VII, ch. 12 sqq., où cette question est jointe à quelques autres, et où Aristote en fait pressentir et en prépare la solution.

[2] Τῶν διαγραμμάτων.

exemple, on cherche de quelles pièces il est composé, quel est l'arrangement de ces pièces, et alors on connaît sa nature. D'après ces considérations, les genres ne seraient pas les principes des êtres. Mais si l'on songe que nous ne connaissons rien que par les définitions, et que les genres sont les principes des définitions, il faut bien aussi que les genres soient les principes des êtres définis. D'ailleurs, s'il est vrai de dire que c'est acquérir la connaissance des êtres que d'acquérir celle des espèces auxquelles les êtres se rapportent, les genres seront encore principes des êtres, puisqu'ils sont les principes des espèces. Quelques-uns même de ceux qui regardent comme éléments des êtres l'unité ou l'être, ou le grand et le petit, semblent en faire des genres. Toutefois les principes des êtres ne peuvent pas être en même temps les genres et les éléments constitutifs. L'essence ne comporte pas deux définitions : or, autre serait la définition des principes considérés comme genres ; autre, si on les considère comme éléments constitutifs.

D'ailleurs, si ce sont surtout les genres qui sont principes, faut-il regarder comme principes les genres les plus élevés, ou ceux immédiatement supérieurs aux individus[1] ? C'est là encore un sujet d'embarras. Si les principes sont ce qu'il y a de plus général, évidemment les genres les plus élevés seront principes, car ils embrassent tous les êtres. On admettra par conséquent

[1] Ce que nous avons dit de la question précédente, se rapporte également à celle-ci. *Syrianus* les a réunies toutes les deux, et les a considérées comme deux parties du même problème.

comme principes des êtres les premiers des genres ; et alors l'être, l'unité, seront principes et substances ; car ce sont surtout ces genres qui embrassent tous les êtres. D'un autre côté, tous les êtres ne peuvent pas être rapportés à un seul genre, soit à l'unité, soit à l'être.

Il faut nécessairement que les différences de chaque genre *soient*, et que chacune de ces différences soit *une* : or, il est impossible que ce qui désigne les espèces du genre désigne aussi les différences propres, il est impossible que le genre existe sans ses espèces. Si donc l'unité ou l'être est le genre, il n'y aura pas de différence qui *soit*, ni qui soit *une*. L'unité et l'être ne sont donc pas des genres, et par conséquent ils ne sont pas des principes, puisque ce sont les genres qui sont principes. Ajoutez à cela que les êtres intermédiaires pris avec leurs différences seront des genres jusqu'à ce qu'on arrive à l'individu. Or, les uns sont, il est vrai, des genres, mais d'autres n'en sont pas.

En outre, les différences sont plutôt principes que les genres. Mais si les différences sont principes, il y a en quelque sorte une infinité de principes, surtout si l'on prend pour point de départ le genre le plus élevé. Remarquons d'ailleurs que, bien que l'unité nous paraisse surtout avoir le caractère de principe, l'unité étant indivisible, et ce qui est indivisible l'étant ou bien sous le rapport de la quantité, ou bien sous celui de l'espèce, et ce qui l'est sous le rapport de l'espèce ayant l'antériorité; enfin les genres se divisant en espèces, l'unité doit être plutôt l'individu : *l'homme,*

en effet, n'est pas le genre des hommes particuliers[1].

D'ailleurs, il n'est pas possible, dans les choses où il y a antériorité et postériorité, qu'il y ait, en dehors d'elles, quelque chose qui soit leur genre. La dyade, par exemple, est le premier des nombres; il n'y a donc point, en dehors des diverses espèces de nombres, un autre nombre qui soit le genre commun[2]; il n'y a point non plus dans la géométrie une autre figure en dehors des diverses espèces de figures. Et s'il n'y a point ici de genre en dehors des espèces, à plus forte raison n'y en aura-t-il point dans les autres choses. Car c'est surtout pour les êtres mathématiques qu'il paraît y avoir des genres. Pour les individus il n'y a ni priorité, ni postériorité, et de plus, partout où il y a mieux et pire, le mieux a la priorité; il n'y a donc pas de genres, principes des individus.

D'après ce qui précède, les individus doivent plutôt être regardés comme les principes des genres. Mais, d'un autre côté, comment concevoir que les individus soient principes? Il ne serait point facile de le démontrer. Il faut qu'alors la cause, le principe, soit en dehors des choses dont elle est le principe, qu'elle puisse en être séparée. Mais quelle raison a-t-on de

[1] « Aristote vient de nous dire que le genre se divise en espèces; et « pour qu'on ne s'y trompe pas, car ordinairement il donne même aux « individus le nom d'espèces, il ajoute : *L'homme en effet n'est pas « le genre des hommes particuliers*, c'est-à-dire des individus qui « portent le nom d'hommes. L'homme se divise, il est vrai, mais non « en espèces, car il n'est pas un genre; il se divise seulement en indi- « vidus : or, le genre se divise en espèces et en individus. » Alex. d'Aphr., *Schol.*, p. 622; Sepulv., p. 69.

[2] L'unité n'est pas un nombre. liv. XIV, 1.

supposer qu'il y a un principe de ce genre en dehors du particulier, si ce n'est que ce principe est quelque chose d'universel, et qu'il embrasse tous les êtres? Or, si l'on se rend à cette considération, ce qu'il y a de plus général doit être plutôt regardé comme principe; et alors les principes seraient les genres les plus élevés.

IV.

Il y a une difficulté qui se rattache aux précédentes, difficulté plus embarrassante que toutes les autres, et dont l'examen nous est indispensable; c'est celle dont nous allons parler. S'il n'y a pas quelque chose en dehors du particulier, et s'il y a une infinité de choses particulières, comment est-il possible d'acquérir la science de l'infinité des choses [1]? Connaître un objet, c'est, pour nous, connaître son unité, son identité et son caractère général. Or, si cela est nécessaire, et s'il faut qu'en dehors des choses particulières il y ait quelque chose, il y aura nécessairement, en dehors des choses particulières, les genres, soit les genres les plus rapprochés des individus, soit les genres les plus élevés.

[1] Cette difficulté est résolue dans le XII[e] livre, ch. 6-10. Dans l'énumération succincte du premier chapitre, Aristote ne la place qu'au dixième rang. Dans le développement, elle vient après la huitième, parce que, suivant Syrianus, elle n'est qu'un corollaire de la discussion sur l'existence des genres et des espèces.

Mais nous avons trouvé tout-à-l'heure que cela était impossible. Admettons d'ailleurs qu'il y a véritablement quelque chose en dehors de l'ensemble de l'attribut et de la substance, admettons qu'il y a des espèces. Mais l'espèce est-elle quelque chose en dehors de tous les objets, ou est-elle seulement en dehors de quelques objets sans être en dehors de quelques autres, ou enfin n'est-elle en dehors d'aucun?

Dirons-nous donc qu'il n'y a rien en dehors des choses particulières? Alors il n'y aurait rien d'intelligible, il n'y aurait plus que des objets sensibles, il n'y aurait science de rien, à moins qu'on ne nomme science la connaissance sensible. Il n'y aurait même rien d'éternel, ni d'immobile; car tous les objets sensibles sont sujets à destruction, et sont en mouvement. Or, s'il n'y a rien d'éternel, la production même est impossible. Car il faut bien que ce qui devient soit quelque chose, ainsi que ce qui fait devenir; et que la dernière des causes productrices soit de tout temps, puisque la chaîne des causes a un terme, et qu'il est impossible que rien soit produit par le non-être. D'ailleurs, là où il y a naissance et mouvement, il y aura nécessairement un terme : aucun mouvement n'est infini, et même tout mouvement a un but. Et puis il est impossible que ce qui ne peut devenir devienne; mais ce qui devient, existe nécessairement avant de devenir.

De plus, si la substance existe de tout temps, à plus forte raison faut-il admettre l'existence de l'essence au moment où la substance devient. En effet, s'il n'y a ni essence, ni substance, il n'existe absolument rien. Et, comme cela est impossible, il faut bien que la

forme et l'essence soient quelque chose, en dehors de l'ensemble de la substance et de la forme. Mais si l'on adopte cette conclusion, une nouvelle difficulté se présente. Dans quels cas admettra-t-on cette existence séparée, et dans quels cas ne l'admettra-t-on point[1] ? Car il est évident qu'on ne l'admettra pas dans tous les cas. En effet, nous ne pouvons pas dire qu'il y a une maison en dehors des maisons particulières.

Ce n'est pas tout. La substance de tous les êtres est-elle une substance unique? La substance de tous les hommes est-elle unique, par exemple? Mais cela serait absurde ; car, tous les êtres n'étant pas un être unique, mais un grand nombre d'êtres, et d'êtres différents, il n'est pas raisonnable qu'ils n'aient qu'une seule substance. Et d'ailleurs comment la substance de tous ces êtres devient-elle chacun d'eux; et comment la réunion de ces deux choses, l'essence et la substance, constitue-t-elle l'individu ?

Voici une nouvelle difficulté relative aux principes. S'ils n'ont que l'unité générique, rien ne sera un numériquement, ni l'unité elle-même, ni l'être lui-même[2]. Et alors, comment la science pourra-t-elle exister, puisqu'il n'y aura pas d'unité qui embrasse tous les êtres[3] ? Admettrons-nous donc leur unité numérique? Mais si chaque principe n'existe que comme unité, et que les principes n'aient aucun rapport entre

[1] La solution de cette grande difficulté est l'objet des septième et huitième livres.

[2] Argument des partisans de l'existence des idées.

[3] Cette difficulté, jointe à l'une des suivantes, est résolue dans le livre XIII, 10.

eux; s'ils ne sont pas comme les choses sensibles : en effet, lorsque telle et telle syllabe sont de même espèce, leurs principes sont de même espèce, ces principes n'étant pas réduits à l'unité numérique; s'il n'en est pas ainsi, si les principes des êtres sont réduits à l'unité numérique, il n'existera rien autre chose que les éléments. Un, numériquement, ou individuel, c'est la même chose, puisque nous appelons individuel ce qui est un par le nombre : l'universel, au contraire, c'est ce qui est dans tous les individus. Si donc les éléments du mot avaient pour caractère l'unité numérique, il y aurait nécessairement un nombre de lettres égal en somme à celui des éléments du mot, n'y ayant aucune identité ni entre deux, ni entre un plus grand nombre de ces éléments.

Une difficulté qui ne le cède à aucune autre et qu'ont également laissée à l'écart et les philosophes d'aujourd'hui et leurs devanciers, c'est de savoir si les principes des choses périssables et ceux des choses impérissables sont les mêmes principes, ou s'ils sont différents [1]. Si les principes sont en effet les mêmes, comment se fait-il que parmi les êtres les uns soient périssables et les autres impérissables, et pour quelle raison en est-il ainsi? Hésiode et tous les Théologiens n'ont cherché que ce qui pouvait les convaincre eux-mêmes, et n'ont pas songé à nous. Des principes ils font des dieux, et les dieux ont produit toutes choses; puis ils ajoutent que les êtres qui n'ont pas goûté le nectar et l'ambroisie sont destinés à périr. Ces expli-

[1] On peut, en y regardant attentivement, trouver la solution de ce problème dans le second chapitre du VI[e] livre.

cations avaient sans doute un sens pour eux ; quant à nous, nous ne comprenons même pas comment ils ont pu trouver là des causes. Car, si c'est en vue du plaisir que les êtres touchent à l'ambroisie et au nectar, le nectar et l'ambroisie ne sont nullement causes de l'existence ; si au contraire c'est en vue de l'existence, comment ces êtres seraient-ils éternels, puisqu'ils auraient besoin de nourriture ? Mais nous n'avons pas besoin de soumettre à un examen approfondi, des inventions fabuleuses.

Adressons-nous donc à ceux qui raisonnent et se servent de démonstrations, et demandons-leur comment il se fait que, sortis des mêmes principes, quelques-uns des êtres ont une nature éternelle, tandis que les autres sont sujets à destruction. Or, comme ils ne nous apprennent pas quelle est la cause en question, et qu'il y a contradiction dans cet état de choses, il est clair que ni les principes ni les causes des êtres ne peuvent être les mêmes causes et les mêmes principes. Aussi, un philosophe qu'on croirait parfaitement d'accord avec lui-même dans sa doctrine, Empédocle, est-il tombé dans la même contradiction que les autres. Il pose en effet un principe, la Discorde, comme cause de la destruction. Et cependant on n'en voit pas moins ce principe engendrer tous les êtres, hormis l'unité ; car tous les êtres, excepté Dieu[1],

[1] Ce Dieu, cette unité, c'est ce fameux σφαῖρος, sujet de tant de discussions. Alex., *Schol.*, p. 627, Sepulv., p. 74 ; Philop., fol. 10, b. Qu'était-ce donc que le σφαῖρος ? Bien que Thémistius, *Ad Arist. Phys. auscult.*, I, fol. 18, a, appelle le σφαῖρος, αἴτιον ποιητικόν, toutefois on ne peut voir dans cet être autre chose que la matière indéter-

sont produits par la Discorde. Écoutons Empédocle:

Telles furent les causes de ce qui fut, de ce qui est, de ce qui sera dans l'avenir;

Qui firent naître les arbres, et les hommes, et les femmes,

Et les bêtes sauvages, et les oiseaux, et les poissons qui vivent dans les ondes,

Et les dieux à la longue existence [1].

Et même c'est-là une opinion qui résulte de bien d'autres passages. S'il n'y avait pas dans les choses une Discorde, tout, suivant Empédocle, serait réduit à l'unité. En effet, quand les choses sont réunies, *alors s'élève enfin la Discorde* [2]. Il suit de là que la Divinité, l'être heureux par excellence, connaît moins que les autres êtres; car elle ne connaît pas tous les

minée, le chaos, l'être qui enveloppe tout, qui est le fond de tous les êtres. La Discorde et l'Amitié, voilà les principes actifs d'Empédocle, et non pas Dieu, l'unité, le σφαῖρος, comme on voudra l'appeler. Le système d'Empédocle est donc une sorte de Panthéisme. Quant aux dieux dont il est question plus loin, ce sont des dieux mythologiques du genre de ceux que reconnut plus tard Epicure.

[1] Sturtz, p. 516, donne ces vers d'après le commentaire de Simplicius sur la Physique d'Aristote; le texte est absolument le même, mais le nombre des vers du fragment est plus considérable : Simplicius n'en cite pas moins de quatorze. Voyez aussi les notes de Sturtz sur ce passage, p. 566-67. Les vers que vient de citer Aristote, sauf le premier, se retrouvent encore dans un autre fragment d'Empédocle, donné par Sturtz, p. 516-17, d'après le même commentaire de Simplicius.

[2] Τότε ἔσχατον ἵστατο νεῖκος. Ce sont certainement là les expressions d'Empédocle, et la légère correction de Brandis, ἵστατο pour ἵστῃ τὸ, était nécessitée par la quantité.

éléments. Elle n'a pas en elle la Discorde; et c'est le semblable qui connaît le semblable :

Par la terre, dit Empédocle, nous voyons la terre, l'eau par l'eau ;
Par l'air, l'air divin, et par le feu, le feu dévorant ;
L'Amitié par l'Amitié, la Discorde par la Discorde fatale [1].

Il est donc manifeste, pour revenir au point d'où nous sommes partis, que la Discorde, chez ce philosophe, est tout autant cause d'être que cause de destruction. De même l'Amitié est tout autant cause de destruction que d'être. En effet, quand elle réunit les êtres, et les amène à l'unité, elle détruit tout ce qui n'est pas l'unité. Ajoutez qu'Empédocle n'assigne au changement lui-même aucune cause ; il dit seulement qu'il en fut ainsi

Alors que la puissante Discorde eut grandi,
Et qu'elle se fut élancée pour s'emparer de ses honneurs, au jour marqué par le temps ;
Le temps, qui se partage alternativement entre la Discorde et l'Amitié ; le temps qui a précédé même le majestueux serment [2];

comme si le changement était nécessaire : mais il n'assigne pas de cause à cette nécessité.

Toutefois Empédocle a été d'accord avec lui-même

[1] Sturtz, *Emped. carm.*, p. 527. Ces vers sont cités encore ailleurs par Aristote : *De Anima*, liv. I, 2. Bekk., p. 404. On les retrouve après lui dans le commentaire de Philopon sur le *De generatione et corruptione*, et dans l'ouvrage de Sextus Empiricus : *Contre les mathématiciens*.

[2] Sturtz, *Emped. carm.*, p. 519. Ces vers sont cités aussi par Simplicius, *Ad Arist. Phys. auscult.*, 8, fol. 272, b. Voyez la note à la fin du volume.

en ce point, qu'il admet, non pas que parmi les êtres les uns sont périssables, les autres impérissables, mais que tout est périssable, excepté les éléments.

La difficulté que nous nous étions proposée était celle-ci : Pourquoi, si tous les êtres viennent des mêmes principes, les uns sont-ils périssables, les autres impérissables ? Or, ce que nous avons dit précédemment suffit pour montrer que les principes de tous les êtres ne sauraient être les mêmes.

Mais si les principes sont différents, une difficulté se présente : seront-ils impérissables eux aussi, ou périssables ? Car, s'ils sont périssables, il est évident qu'ils viennent nécessairement eux-mêmes de quelque chose, puisque tout ce qui se détruit retourne à ses éléments. Il s'ensuit donc qu'il y aurait d'autres principes antérieurs aux principes mêmes. Or, cela est impossible, soit que la chaîne des causes ait une limite, soit qu'elle se prolonge à l'infini. D'ailleurs, si l'on anéantit les principes, comment y aura-t-il des êtres périssables ? Et si les principes sont impérissables, pourquoi, parmi ces principes impérissables, les uns produisent-ils des êtres périssables, et les autres, des êtres impérissables ? Cela n'est pas conséquent ; c'est une chose impossible, ou qui du moins demanderait de longues explications. Enfin, aucun philosophe n'a admis que les êtres eussent des principes différents ; tous ils disent que les principes de toutes choses sont les mêmes. Mais c'est qu'ils passent par-dessus [1] la

[1] Le texte : ἀποτρώγουσιν, et Asclépius : ὥσπερ οἱ κύνες οἱ ἐσθίοντες ἄρτον... *Schol.*, p. 629. Nous n'avons pas osé employer l'expression française correspondante à ἀποτρ. ; nous nous sommes résignés à un équivalent.

difficulté que nous nous sommes proposée, et qu'ils la regardent comme un point peu important.

Une question difficile entre toutes à l'examen, et d'une importance capitale pour la connaissance de la vérité, c'est de savoir si l'être et l'unité sont substances des êtres; si ces deux principes ne sont pas autre chose que l'unité et l'être, chacun de son côté; ou bien si nous devons nous demander qu'est-ce que l'être et l'unité, supposé qu'ils aient pour substance une nature autre qu'eux-mêmes[1]. Car telles sont, sur ce sujet, les diverses opinions des philosophes.

Platon et les Pythagoriciens prétendent, en effet, que l'être ni l'unité ne sont pas autre chose qu'eux-mêmes; que tel est leur caractère. L'unité en soi et l'être en soi, voilà, selon ces philosophes, ce qui constitue la substance des êtres.

Les Physiciens sont d'un autre avis. Empédocle, par exemple, comme pour ramener son principe à un terme plus connu, explique ce que c'est que l'unité; car on peut conclure de ses paroles, que l'être c'est l'Amitié[2]; l'Amitié est donc pour Empédocle la cause de l'unité de toutes les choses. D'autres prétendent que c'est le feu, d'autres que c'est l'air, qui est cette unité et cet être, d'où sortent tous les êtres, et qui les a tous produits. Il en est de même de ceux-là encore qui ont admis la pluralité dans les éléments; car ils

[1] La solution de la difficulté est le sujet du dixième livre. Voyez aussi liv. XII, 8 et XIV, 1.

[2] Bien entendu l'être, l'unité en acte, et non pas cet être en puissance, cette unité indéterminée, ce Chaos, ce Dieu, dont nous avons parlé plus haut, et qui représente le principe substantiel des êtres.

doivent nécessairement compter autant d'êtres et autant d'unités qu'ils reconnaissent de principes.

Si l'on n'établit pas que l'unité et l'être soient une substance, il s'ensuit qu'il n'y a plus rien de général, puisque ces principes sont ce qu'il y a de plus général au monde, et que si l'unité en soi, si l'être en soi, ne sont pas quelque chose, à plus forte raison n'y aura-t-il pas d'autre être en dehors de ce qu'on nomme le particulier. De plus, si l'unité n'était pas une substance, il est évident que le nombre même ne pourrait exister comme nature d'êtres séparée. En effet, le nombre se compose de monades, et la monade c'est ce qui est un. Mais si l'unité en soi, si l'être en soi, sont quelque chose, il faut bien qu'ils soient la substance, car il n'y a rien, sinon l'unité et l'être, qui se dise universellement de tous les êtres.

Mais si l'être en soi et l'unité en soi sont quelque chose, il nous sera bien difficile de concevoir comment il y aura quelqu'autre chose en dehors de l'unité et l'être, c'est-à-dire, comment il y aura plus d'un être, puisque ce qui est autre chose que l'être n'est pas. Il s'ensuit donc nécessairement ce que disait Parménide, que tous les êtres se réduisent à un, et que l'unité c'est l'être. Mais c'est là une double difficulté ; car, que l'unité ne soit pas une substance, ou qu'elle en soit une, il est également impossible que le nombre soit une substance : impossible dans le premier cas, nous avons déjà dit pourquoi. Dans le second cas, même difficulté que pour l'être. D'où viendrait, en effet, une autre unité en dehors de l'unité? car dans le cas dont il s'agit, il y aurait nécessairement deux

unités. Tous les êtres sont, ou un seul être, ou une multitude d'êtres, si chaque être est unité [1].

Ce n'est pas tout encore. Si l'unité était indivisible, il n'y aurait absolument rien, et c'est ce que pense Zénon[2]. En effet, ce qui ne devient ni plus grand quand on lui ajoute, ni plus petit quand on lui retranche quelque chose, n'est pas, selon lui, un être, car la grandeur est évidemment l'essence de l'être. Et si la grandeur est son essence, l'être est corporel, car le corps est grandeur dans tous les sens. Or, comment, ajoutée aux êtres, la grandeur rendra-t-elle les uns plus grands, sans produire cet effet sur les autres? Par exemple, comment le plan et la ligne grandiront-ils, et jamais le point ni la monade? Toutefois, comme la conclusion de Zénon est un peu dure [3], et que d'ailleurs il peut y avoir quelque chose d'indivisible, on répond à l'objection que, dans le cas de la monade et du point, l'addition n'augmente pas l'étendue, mais le nombre. Mais alors, comment un seul ou même plusieurs êtres de cette nature formeront-ils une grandeur? Autant vaudrait prétendre que la ligne se compose de points. Que si l'on

[1] Dans la première supposition, il n'y a évidemment qu'une unité, l'unité en soi; dans l'autre hypothèse, comment constituer la deuxième unité, avec une multitude d'unités?

[2] D'Élée, disciple et ami de Parménide, dont il poussa les principes à leurs dernières conséquences. Voyez la dissertation de M. Cousin sur Zénon, *Fragm. historiq.*, p. 96 sqq.

[3] Θεωρεῖ φορτιχῶς. Argyropule traduit: *Inepte admodum contemplatur.* Aristote n'est pas si sévère que cela pour Zénon. Nous avons préféré l'interprétation plus équitable de Bessarion et du vieux traducteur latin.

admet que le nombre est, comme le disent quelques-uns[1], produit par l'unité elle-même, et par une autre chose qui n'est pas unité[2], il n'en restera pas moins à chercher, pourquoi et comment le produit est tantôt un nombre et tantôt une grandeur; puisque le non-un, c'est l'inégalité, c'est la même nature dans les deux cas. En effet, on ne voit pas comment l'unité avec l'inégalité, ni comment un nombre avec elle, peuvent produire des grandeurs.

V.

Une difficulté se rattache aux précédentes; la voici: Les nombres, les corps, les plans et les points sont-ils ou non des substances[3]?

Si ce ne sont pas des substances, nous ne connaissons bien ni ce que c'est que l'être, ni quelles sont les substances des êtres. En effet, ni les modifications, ni les mouvements, ni les relations, ni les dispositions, ni les proportions ne paraissent avoir aucun des caractères de la substance. On rapporte toutes ces choses comme attributs à un

[1] Les Platoniciens.

[2] La dyade indéfinie, l'inégalité, le grand et le petit, la matière des idées et de tous les êtres.

[3] Aristote avait placé, dans l'énumération, cette difficulté à la suite de toutes les autres. Il nous indique lui-même pourquoi elle se trouve ici à une autre place. Elle est en effet un corollaire de la précédente. Voyez pour la solution, liv. XIII, 6-9 et XIV, 3-6.

sujet, on ne leur donne jamais une existence indépendante. Quant aux choses qui paraissent le plus porter le caractère de la substance, telles que l'eau, la terre, le feu, qui constituent les corps composés, le chaud et le froid dans ces choses, et les propriétés de cette sorte, sont des modifications, et non des substances. C'est le corps sujet de ces modifications qui seul persiste, comme être, comme substance véritable. Et pourtant le corps est moins substance que la surface; celle-ci l'est moins que la ligne, et la ligne moins que la monade et le point. C'est par eux que le corps est déterminé, et il est possible, ce semble, qu'ils existent indépendamment du corps; mais sans eux l'existence du corps est impossible. C'est pourquoi, tandis que le vulgaire, tandis que les philosophes des premiers temps admettent que l'être et la substance, c'est le corps, et que les autres choses sont des modifications du corps, de sorte que les principes des corps sont aussi les principes des êtres, des philosophes plus récents[1], et qui se sont montrés plus vraiment philosophes que leurs devanciers, admettent pour principes les nombres. Ainsi donc que nous l'avons dit, si les êtres en question ne sont pas des substances, il n'y a absolument aucune substance, ni aucun être, car les accidents de ces êtres ne méritent certainement pas d'être nommés des êtres.

Mais cependant si, d'un côté, l'on reconnaît que les longueurs et les points sont plus substances que les

[1] Les Pythagoriciens, et après eux les Platoniciens. Voyez liv. I, 5, et liv. XIII, XIV, *passim*.

corps, et si, de l'autre, nous ne voyons parmi quels corps il faudra les ranger, car on ne peut les placer parmi les objets sensibles, alors, il n'y aura aucune substance. En effet, ce ne sont là, évidemment, que des divisions du corps soit en largeur, soit en profondeur, soit en longueur. Enfin, ou bien toute figure quelconque se trouve également dans le solide, ou bien il n'y en a aucune. De sorte que si l'on ne peut dire que l'Hermès existe dans la pierre avec ses contours déterminés, la moitié du cube n'est pas non plus dans le cube avec sa forme déterminée ; il n'y a même dans le cube aucune surface réelle. Car si toute surface quelconque y existait réellement, celle qui détermine la moitié du cube y aurait-elle aussi une existence réelle. Le même raisonnement s'applique encore à la ligne, au point et à la monade. Par conséquent, si, d'un côté, le corps est la substance par excellence, si, de l'autre, les surfaces, les lignes et les points le sont plus que le corps même, et si d'ailleurs, ni les surfaces, ni les lignes, ni les points, ne sont des substances, nous ne savons bien, ni ce que c'est que l'être, ni quelle est la substance des êtres.

Ajoutez à ce que nous venons de dire, des conséquences déraisonnables relativement à la production et à la destruction. Dans ce cas, en effet, la substance qui auparavant n'était pas, existe maintenant ; celle qui était auparavant, cesse d'exister. N'est-ce pas là, pour la substance, une production et une destruction ? Au contraire, ni les points, ni les lignes, ni les surfaces ne sont susceptibles, ni de se produire ni être détruits ; et pourtant tantôt ils existent, et tantôt n'exis-

tent pas. Voyez ce qui se passe dans le cas de la réunion ou de la séparation de deux corps : s'ils se rapprochent, il n'y a qu'une surface ; s'ils se séparent, il y en a deux. Ainsi une surface, des lignes, des points, n'existent plus, ils ont disparu ; tandis qu'après la séparation, des grandeurs existent, qui n'existaient pas auparavant ; mais le point, objet indivisible, n'a pas été divisé en deux parties. Enfin, si les surfaces sont sujettes à production et à destruction, elles viennent de quelque chose.

Mais il en est des êtres en question à peu près comme de l'instant actuel dans le temps. Il n'est pas possible qu'il devienne et périsse ; toutefois, comme il n'est pas une substance, il paraît sans cesse différent. Évidemment les points, et les lignes, et les plans, sont dans un pareil cas ; car on peut leur appliquer les mêmes raisonnements. Ce ne sont là, aussi bien que l'instant actuel, que des limites ou des divisions.

VI.

Une question qu'on doit absolument se poser, c'est de savoir pourquoi il faut, en dehors des êtres sensibles et des êtres intermédiaires, chercher encore d'autres objets, par exemple, ceux qu'on appelle

idées[1]. Le motif, dit-on, c'est que si les êtres mathématiques diffèrent par quelque autre endroit des objets de ce monde, ils n'en diffèrent toutefois nullement par celui-ci, qu'un grand nombre de ces objets sont d'espèce semblable. De sorte que leurs principes ne seront pas bornés à l'unité numérique. Il en sera comme des principes des mots dont nous nous servons, qui se distinguent, non pas numériquement, mais génériquement ; à moins toutefois qu'on ne les compte dans telle syllabe, dans tel mot déterminé, car dans ce cas ils ont aussi l'unité numérique[2]. Les êtres intermédiaires sont dans ce cas. Là aussi les similitudes d'espèce sont en nombre infini. De sorte que s'il n'y a pas, en dehors des êtres sensibles et des êtres mathématiques, d'autres êtres, ceux que quelques philosophes appellent idées, alors il n'y a pas de substance, une en nombre et en genre ; et alors les principes des êtres ne sont point des principes qui se comptent numériquement ; ils n'ont que l'unité générique. Et si cette conséquence est nécessaire, il faut bien qu'il y ait des idées. En effet, quoique ceux qui admettent leur existence n'articulent pas bien leur pensée, voici ce qu'ils veulent dire, et telle est la conséquence nécessaire de leurs principes. Chacune des idées est une substance, aucune n'est accident.

[1] Aristote a déjà développé plus haut, ch. 2, cette difficulté. On conçoit qu'il y revienne à la fin du livre. C'est là, pour lui, la plus intéressante de toutes les questions ; il y revient sans cesse ; et à deux fois différentes il donne une réfutation complète, trop complète peut-être, de la théorie de Platon.

[2] Voyez plus haut.

D'un autre côté, si l'on établit que les idées existent, et que les principes sont numériques et non génériques, nous avons dit plus haut quelles impossibilités en résultent nécessairement.

Une recherche difficile se lie aux questions précédentes : Les éléments sont-ils en puissance ou de quelque autre manière ? S'ils sont de quelque autre manière, comment y aura-t-il une autre chose antérieure aux principes (car la puissance est antérieure à telle cause déterminée, et il n'est pas nécessaire que la cause qui est en puissance passe à l'acte)? Mais si les éléments ne sont qu'en puissance, il est possible qu'aucun être n'existe. Pouvoir être, c'est n'être pas encore; puisque ce qui devient, c'est ce qui n'était pas, et que rien ne devient, qui n'a pas la puissance d'être.

Telles sont les difficultés qu'il faut se proposer relativement aux principes. Il faut se demander encore si les principes sont universels, ou bien s'ils sont des éléments particuliers[2]. S'ils sont universels, ils ne sont pas des essences, car ce qui est commun à plusieurs êtres, indique qu'un être est de telle façon, et non qu'il est proprement tel être. Or, l'essence, c'est ce qu'est proprement un être. Et si l'universel est un être déterminé, si l'attribut commun aux êtres peut être

[1] Tout le neuvième livre est employé à la solution. Voyez aussi liv. XII, 6 et XIV, 2.

[2] Cette question qu'Aristote place ici à la suite de toutes les autres, et qui est en effet comme le résumé de quelques-unes d'entre elles, n'occupe pas la même place dans l'énumération. Voyez pour la solution, liv. XIII, 10 et VII, 13.

posé comme essence, il y aura dans le même être plusieurs animaux, Socrate, l'homme, l'animal; puisque, dans la supposition, chacun des attributs de Socrate indique l'existence propre et l'unité d'un être. Si les principes sont universels, voilà ce qui s'ensuit. Mais s'ils ne sont pas universels, s'ils sont comme des éléments particuliers, ils ne peuvent être l'objet d'une science, toute science portant sur l'universel. De sorte qu'il devra y avoir d'autres principes antérieurs à eux, et marqués du caractère de l'universalité, pour qu'il puisse y avoir science des principes[1].

[1] « Syrien, à la fin de son commentaire sur ces difficultés, ajoute : « C'est ainsi qu'Aristote a proposé seize problèmes, comme exercice « (γυμνασίαν) de dialectique. Il en examinera (διαίτης ἀξιώσει) quel- « ques-uns dans le troisième livre (Γ. 4e), d'autres dans les sixième, « septième, huitième et neuvième livres (Z – I, 7e–10e), la plupart « dans le onzième (Λ. 12e), et tous ceux qui se rapportent aux nom- « bres et aux idées, dans les deux derniers livres, le douzième et le « treizième (M et N. 13e et 14e). » Michelet de Berlin, *Examen critique*, p. 142.

Nous devons répéter ici ce que nous avons déjà remarqué, que la plupart de ces problèmes ont entre eux un intime rapport, que les solutions ne sont pas toujours bien distinctes les unes des autres, et qu'Aristote ne s'est pas imposé dans la suite des solutions un ordre rigoureux, au moins en apparence.

FIN DU LIVRE TROISIÈME.

LA
MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE QUATRIÈME.

(Γ)

SOMMAIRE DU LIVRE QUATRIÈME.

I. De l'être en tant qu'être. — II. L'étude de l'être en tant qu'être et celle de ses propriétés sont l'objet d'une science unique. — III. C'est à la philosophie qu'il appartient de traiter des axiômes mathématiques et de l'essence. — IV. Il n'y a pas de milieu entre l'affirmation et la négation. La même chose ne peut pas être et n'être pas. — V. L'apparence n'est pas la vérité. — VI. Réfutation de ceux qui prétendent que tout ce qui paraît est vrai. — VII. Développement de ce principe qu'il n'y a pas de milieu entre l'affirmation et la négation. — VIII. Du système de ceux qui prétendent que tout est vrai, ou que tout est faux. Réfutation.

I.

Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être, et les accidents propres de l'être. Cette science est différente de toutes les sciences particulières, car aucune d'elles n'étudie en général l'être en tant qu'être. Ces sciences ne s'attachent qu'à un point de vue de l'être, elles étudient ses accidents sous ce

point de vue ; ainsi les sciences mathématiques. Mais puisque nous cherchons les principes, les causes les plus élevées, il est évident que ces principes doivent avoir une nature propre. Si donc ceux qui ont recherché les éléments des êtres, recherchaient ces principes, ils devaient nécessairement étudier les éléments de l'être, non point en tant qu'accidents, mais en tant qu'êtres. C'est pourquoi nous aussi nous devons étudier les causes premières de l'être en tant qu'être.

II.

L'être s'entend de plusieurs manières, mais ces différents sens se rapportent à une seule chose, à une même nature, et il n'y a pas communauté seulement de nom ; mais, de même que *sain* s'entend de tout ce qui a rapport à la santé, de ce qui la conserve, et de ce qui la produit, et de ce qui en est le signe, et de ce qui la reçoit ; de même encore que *médical* peut s'entendre de tout ce qui a trait à la médecine, et signifier ou bien ce qui possède l'art de la médecine, ou bien ce qui y est propre, ou enfin ce qui est l'œuvre de la médecine ; et ainsi de la plupart des choses : de même l'être a plusieurs significations, mais toutes se rapportent à un principe unique. Telle chose est appelée être parce qu'elle est une essence ; telle autre parce qu'elle est une modification de l'essence, parce qu'elle est l'acheminement à l'essence, ou bien qu'elle en est

la destruction, la privation, la qualité, parce qu'elle la produit, lui donne naissance, est en relation avec elle, ou bien enfin parce qu'elle est la négation de l'être sous quelqu'un de ces points de vue, ou celle de l'essence elle-même. C'est en ce sens que nous disons que le non-être *est*, qu'il est le non-être. Tout ce qui est compris sous le mot général de *sain*, est du domaine d'une seule science. Il en est de même pour les autres choses : une seule science étudie non-seulement ce que comprend en lui-même un objet unique, mais tout ce qui se rapporte à une seule nature; et en effet, ce sont là, sous un point de vue, des attributs de l'objet unique de la science.

Il est donc évident qu'une seule science aussi étudiera les êtres en tant qu'êtres. Or, la science a toujours pour objet propre ce qui est premier, ce dont tout le reste dépend, ce qui est la raison de l'existence des autres choses. Si l'essence est dans ce cas, il faudra que le philosophe possède les principes et les causes des essences. Mais il n'y a qu'une seule connaissance sensible, une seule science pour un seul genre : ainsi une science unique, la grammaire, traite de tous les mots; de même donc une seule science générale traitera de toutes les espèces de l'être et des subdivisions de ces espèces.

Si, d'un autre côté, l'être et l'unité sont la même chose, sont une seule nature, puisqu'ils s'accompagnent toujours l'un l'autre comme principe et comme cause, sans être cependant compris sous une même notion, peu importera que nous traitions simultanément de l'être et de l'essence : ce sera même un avan-

tage. En effet, *un homme*, *être homme* et *homme* signifient la même chose; on ne change rien à l'expression *l'homme est*, par ce redoublement; *l'homme est homme*, ou : *l'homme est un homme*. Il est évident que l'être ne se sépare de l'unité ni dans la production ni dans la destruction. De même l'unité naît et périt avec l'être. On voit assez, par conséquent, que l'unité n'ajoute rien à l'être, par son adjonction, enfin que l'unité n'est rien en dehors de l'être.

De plus, la substance de chaque chose est une en soi, et non accidentellement : il en est de même de l'essence. De sorte qu'autant il y a d'espèces dans l'unité, autant il y a dans l'être d'espèces correspondantes. Une même science traitera de ce que sont en elles-mêmes ces diverses espèces; elle étudiera, par exemple, l'identité et la similitude, et toutes les choses de ce genre, ainsi que leurs opposés, en un mot, les contraires; car nous démontrerons dans la revue des contraires[1], que presque tous se ramènent à ce principe, l'opposition de l'unité et de son contraire.

La philosophie aura d'ailleurs autant de parties qu'il y a d'essences; et, parmi ces parties, il y aura nécessairement une première, une seconde. L'unité et l'être se subdivisent en genres, dont les uns sont antérieurs, les autres postérieurs : il y a donc autant de parties de la philosophie que de subdivisions[2]. Le philosophe est, en effet, comme le

[1] Voyez la plus grande partie du livre X, et les livres XII, 10 et XIV, 1. Voyez la note à la fin du volume.

[2] Il y a la science des êtres sensibles périssables, la science des êtres sensibles éternels, etc. Voyez VI, 1.

mathématicien. Il y a des parties dans les mathématiques, il y a une partie première, une seconde[1], et ainsi de suite.

Une seule science s'occupe des opposés, et la pluralité est l'opposé de l'unité; une seule et même science traitera de la négation et de la privation, car, dans ces deux cas, c'est traiter de l'unité; c'est d'elle qu'il y a négation ou privation : privation simple, par exemple, l'unité n'est pas dans cela, ou privation de l'unité dans un genre particulier. L'unité a donc son contraire[2] tout aussi bien dans la privation que dans la négation : la négation est l'absence de telle chose particulière; sous la privation il y a aussi quelque nature particulière dont on dit qu'il y a privation. D'ailleurs la pluralité est, comme nous l'avons dit, opposée à l'unité. La science en question s'occupera donc de ce qui est opposé aux choses dont nous avons parlé, à savoir, de la différence, de la dissimilitude, de l'inégalité et des autres modes de ce genre, considérés ou en eux-mêmes, ou par rapport à l'unité et à la pluralité. Parmi ces modes, il faudra ranger aussi la contrariété, car la contrariété est une différence, et la différence rentre dans le dissemblable. L'unité s'entend de plusieurs manières; ces différents modes s'entendront donc de plusieurs manières aussi : toutefois, il appartiendra à une science unique

[1] L'arithmétique, la géométrie, les parties de la géométrie, etc.

[2] Ἡ διαφορὰ πρόσεστι. Tout ce qui diffère de l'unité, dans le sens où il faut entendre ici le mot différence, est le contraire de l'unité; car ce qui diffère de l'unité n'est pas l'unité, c'est le non-un, et le non-un est le contraire de l'unité.

de les connaître tous. Car ils ne se rapportent pas à plusieurs sciences, par cela seul qu'ils se prennent sous plusieurs acceptions; s'ils n'étaient pas des modes de l'unité, si leurs notions ne pouvaient se rapporter à l'unité, alors seulement ils appartiendraient à des sciences différentes. Tout se rapporte à quelque chose qui est premier : par exemple, tout ce qui est dit un, se rapporte à l'unité première. Il doit donc en être de même de l'identité et de la différence, ainsi que des contraires. Quand on a examiné en particulier sous combien d'acceptions se prend chaque chose, il faut rapporter ensuite ces diverses acceptions à ce qui est premier dans chaque catégorie de l'être, il faut voir comment chacune d'elles se rattache à la signification première. Ainsi, certaines choses reçoivent le nom d'être et d'unité, parce qu'elles les ont en elles, d'autres parce qu'elles les produisent, d'autres par quelque raison analogue. Il est donc évident, comme nous l'avons dit dans la position des difficultés[1], qu'une seule science doit traiter de la substance et de ses différents modes; et c'était là une des difficultés que nous nous étions proposées.

Le philosophe doit pouvoir traiter tous ces points; car, si ce n'est pas là le propre du philosophe, qui donc examinera si Socrate et Socrate assis sont la même chose; si l'unité est opposée à l'unité; ce que c'est que l'opposition; de combien de manières elle s'entend; et une multitude de questions de ce genre? Puis donc que les modes dont nous avons parlé sont des modi-

[1] Liv. III, 2.

fications propres de l'unité en tant qu'unité, de l'être en tant qu'être, et non pas en tant que nombres, lignes ou feu, il est évident que notre science devra les étudier dans leur essence et dans leurs accidents. Le tort de ceux qui en parlent, ce n'est point de s'occuper d'êtres étrangers à la philosophie, mais c'est de ne rien dire de l'essence, laquelle est antérieure à ces modes. De même que le nombre en tant que nombre a des modes propres, par exemple, l'impair, le pair, la commensurabilité, l'égalité, l'augmentation, la diminution, modes et du nombre en soi et des nombres dans leurs rapports entre eux; de même que le solide, en même temps qu'il peut être immobile ou en mouvement, lourd ou léger, a aussi ses modes propres : de même l'être en tant qu'être a certains modes particuliers, et ces modes sont le sujet des investigations du philosophe. Ce qui le prouve, c'est que les recherches des dialectitiens et des sophistes, qui s'affublent du vêtement du philosophe, car la sophistique n'est que l'apparence de la philosophie, et les dialecticiens disputent sur toute chose; ces recherches, dis-je, sont toutes relatives à l'être. S'ils s'occupent de ces modes de l'être, c'est évidemment parce qu'ils sont du domaine de la philosophie; la dialectique et la sophistique s'agitent dans le même cercle d'idées que la philosophie. Mais la philosophie diffère de l'une par les effets qu'elle produit[1], de l'autre par le genre de

[1] Il y a entre la philosophie et la dialectique la même différence qu'entre le vrai et le vraisemblable; le vrai est irrésistible : on peut refuser son adhésion à ce qui n'est que vraisemblable.

vie qu'elle impose[1]. La dialectique essaie de connaître, la philosophie connaît : quant à la sophistique, elle n'est qu'une science apparente et sans réalité.

Il y a, dans les contraires, deux séries opposées, dont l'une est la privation; et tous les contraires peuvent se ramener à l'être et au non-être, à l'unité et à la pluralité : le repos, par exemple, appartient à l'unité, le mouvement à la pluralité. Du reste, presque tous les philosophes s'accordent à dire que les êtres et la substance sont formées de contraires. Tous ils disent que les principes sont contraires, adoptant les uns l'impair et le pair, les autres le chaud et le froid, d'autres le fini et l'infini, d'autres l'Amitié et la Discorde. Tous leurs autres principes paraissent, comme ceux-là, se ramener à l'unité et à la pluralité. Admettons qu'ils s'y ramènent en effet. Alors l'unité et la pluralité sont en quelque sorte des genres sous lesquels viennent se ranger, et sans exception, les principes reconnus par les philosophes qui nous ont précédés[2]. Il résulte évidemment de là qu'une seule

[1] La différence est encore plus marquée entre le philosophe et le sophiste qu'entre le philosophe et le dialecticien : c'est celle de l'être et du paraître. Tout ce que veut le sophiste, c'est d'étonner les hommes, de faire croire à la science qu'il ne possède pas, et de tirer parti de la crédulité du vulgaire. Quant au philosophe, il ne prétend pas à paraître autre qu'il n'est; il cherche la vérité dans le seul but de connaître, sans aucune vue d'intérêt privé; sa vie est un sacrifice perpétuel en l'honneur de la science: τοῦ βίου τῇ προαιρέσει.

[2] Aristote n'admet pas, comme on pourrait le croire, que tous les êtres proviennent des contraires. Tout ce qu'il veut prouver, c'est que, même en s'en tenant aux opinions des anciens, on est forcé de reconnaître

science doit s'occuper de l'être en tant qu'être; car tous les êtres sont ou contraires, ou composés de contraires; et les principes des contraires sont l'unité et la pluralité, lesquelles rentrent dans une même science, soit qu'elles s'appliquent, ou, comme il est probablement plus vrai de le dire, qu'elles ne s'appliquent pas chacune à une nature unique. Bien que l'unité se prenne sous différentes acceptions, ces différents sens se rapportent néanmoins tous à l'unité primitive. Il en est de même pour les contraires : c'est pourquoi, même n'accordât-on pas que l'être et l'unité sont quelque chose d'universel, qui se trouve également dans tous les individus, ou qui est placé en dehors des individus (et peut-être[1] ils n'en sont pas réellement séparés), il sera toujours vrai que certaines choses se rapportent à l'unité, que d'autres dérivent de l'unité.

Par conséquent, ce n'est pas au géomètre[2] qu'il appartiendra d'étudier ce que c'est que le contraire, le parfait, l'être, l'unité, l'identique, le différent : il se bornera à reconnaître l'existence de ces principes.

Ainsi donc, il est évident qu'il appartient à une science unique d'étudier l'être en tant qu'être, et les

que l'étude de l'être en tant qu'être et de ses propriétés est l'objet d'une science unique. Aristote réfute, liv. XII, 10 et XIV, 1, le principe qui est la base de tous les autres systèmes.

[1] « Utitur tamen adverbio dubitandi quasi nunc supponens quæ inferius probabuntur. » *St. Thomas*, fol. 44, a.

[2] « Est hoc quod dicitur de geometria, similiter est intelligendum in qualibet particulari scientia. » *Ibid.*

posé comme essence, il y aura dans le même être plusieurs animaux, Socrate, l'homme, l'animal; puisque, dans la supposition, chacun des attributs de Socrate indique l'existence propre et l'unité d'un être. Si les principes sont universels, voilà ce qui s'ensuit. Mais s'ils ne sont pas universels, s'ils sont comme des éléments particuliers, ils ne peuvent être l'objet d'une science, toute science portant sur l'universel. De sorte qu'il devra y avoir d'autres principes antérieurs à eux, et marqués du caractère de l'universalité, pour qu'il puisse y avoir science des principes[1].

[1] « Syrien, à la fin de son commentaire sur ces difficultés, ajoute : « C'est ainsi qu'Aristote a proposé seize problèmes, comme exercice « (γυμνασίαν) de dialectique. Il en examinera (διαίτης ἀξιώσει) quel- « ques-uns dans le troisième livre (Γ. 4e), d'autres dans les sixième, « septième, huitième et neuvième livres (Z - I, 7e-10e), la plupart « dans le onzième (Λ. 12e), et tous ceux qui se rapportent aux nom- « bres et aux idées, dans les deux derniers livres, le douzième et le « treizième (M et N. 13e et 14e). » Michelet de Berlin, *Examen critique*, p. 142.

Nous devons répéter ici ce que nous avons déjà remarqué, que la plupart de ces problèmes ont entre eux un intime rapport, que les solutions ne sont pas toujours bien distinctes les unes des autres, et qu'Aristote ne s'est pas imposé dans la suite des solutions un ordre rigoureux, au moins en apparence.

FIN DU LIVRE TROISIÈME.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE QUATRIÈME.

(Γ)

SOMMAIRE DU LIVRE QUATRIÈME.

I. De l'être en tant qu'être. — II. L'étude de l'être en tant qu'être et celle de ses propriétés sont l'objet d'une science unique. — III. C'est à la philosophie qu'il appartient de traiter des axiômes mathématiques et de l'essence. — IV. Il n'y a pas de milieu entre l'affirmation et la négation. La même chose ne peut pas être et n'être pas. — V. L'apparence n'est pas la vérité. — VI. Réfutation de ceux qui prétendent que tout ce qui paraît est vrai. — VII. Développement de ce principe qu'il n'y a pas de milieu entre l'affirmation et la négation. — VIII. Du système de ceux qui prétendent que tout est vrai, ou que tout est faux. Réfutation.

I.

Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être, et les accidents propres de l'être. Cette science est différente de toutes les sciences particulières, car aucune d'elles n'étudie en général l'être en tant qu'être. Ces sciences ne s'attachent qu'à un point de vue de l'être, elles étudient ses accidents sous ce

Évidemment c'est au philosophe, c'est à celui qui, dans toute essence, étudie ce qui constitue sa nature même, qu'il appartient aussi d'examiner les principes syllogistiques. Connaître parfaitement chacun des genres d'êtres, c'est avoir tout ce qu'il faut pour pouvoir donner les principes les plus certains de chaque chose. C'est donc celui qui connaît les êtres en tant qu'êtres, qui possède les principes les plus certains des choses. Or, celui-là, c'est le philosophe.

Le principe certain par excellence est celui au sujet duquel toute erreur est impossible. En effet, le principe certain par excellence doit être et le plus connu des principes, car toujours on se trompe sur les choses qu'on ne connaît pas; et un principe qui n'ait rien d'hypothétique, car le principe dont la possession est nécessaire pour comprendre quoi que ce soit, n'est pas une supposition. Enfin, le principe qu'il faut nécessairement connaître pour connaître quoi que ce soit, il faut aussi le posséder nécessairement, pour aborder toute espèce d'étude. Mais ce principe, quel est-il? c'est ce que nous allons dire : *Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas au même sujet, dans le même temps, sous le même rapport, etc.* (n'oublions ici, afin de nous prémunir contre les subtilités logiques, aucune des conditions essentielles que nous avons déterminées ailleurs[1]).

science de l'être, alors le seul principe qui ne se démontre pas, celui sur lequel reposent tous les autres, celui duquel tous les axiômes empruntent leur légitimité, en un mot le principe de toute certitude, c'est celui dont va parler Aristote, le principe de *contradiction*.

[1] Allusion aux deux traités *De Interpretatione*, Bekk., p. 16 sq.,

la destruction, la privation, la qualité, parce qu'elle la produit, lui donne naissance, est en relation avec elle, ou bien enfin parce qu'elle est la négation de l'être sous quelqu'un de ces points de vue, ou celle de l'essence elle-même. C'est en ce sens que nous disons que le non-être *est*, qu'il est le non-être. Tout ce qui est compris sous le mot général de *sain*, est du domaine d'une seule science. Il en est de même pour les autres choses : une seule science étudie non-seulement ce que comprend en lui-même un objet unique, mais tout ce qui se rapporte à une seule nature; et en effet, ce sont là, sous un point de vue, des attributs de l'objet unique de la science.

Il est donc évident qu'une seule science aussi étudiera les êtres en tant qu'êtres. Or, la science a toujours pour objet propre ce qui est premier, ce dont tout le reste dépend, ce qui est la raison de l'existence des autres choses. Si l'essence est dans ce cas, il faudra que le philosophe possède les principes et les causes des essences. Mais il n'y a qu'une seule connaissance sensible, une seule science pour un seul genre : ainsi une science unique, la grammaire, traite de tous les mots; de même donc une seule science générale traitera de toutes les espèces de l'être et des subdivisions de ces espèces.

Si, d'un autre côté, l'être et l'unité sont la même chose, sont une seule nature, puisqu'ils s'accompagnent toujours l'un l'autre comme principe et comme cause, sans être cependant compris sous une même notion, peu importera que nous traitions simultanément de l'être et de l'essence : ce sera même un avan-

IV.

Certains philosophes, avons-nous dit, prétendent que la même chose peut être et n'être pas, et qu'on peut concevoir simultanément les contraires. Telle est l'assertion de la plupart des Physiciens. Quant à nous, nous venons de reconnaître qu'il était impossible d'être et de n'être pas en même temps ; et c'est à cause de cette impossibilité, que nous avons déclaré que notre principe est le principe certain par excellence.

Il est aussi quelques philosophes qui, par ignorance, veulent démontrer ce principe ; car c'est de l'ignorance de ne pas savoir distinguer ce qui a besoin de démonstration de ce qui n'en a pas besoin [1]. Il est absolument impossible de tout démontrer : il faudrait pour cela aller à l'infini ; de sorte qu'il n'y aurait même pas de démonstration. Et s'il est des vérités dont il ne faut pas chercher la démonstration, qu'on nous dise quel principe, plus que le principe en question, se trouve dans un pareil cas.

On peut toutefois établir par voie de réfutation cette impossibilité des contraires. Il suffit que celui qui conteste le principe attache un sens à ses paroles. S'il n'y en attache aucun, il serait ridicule de chercher à répondre à un homme qui ne peut dire la raison de rien, puisqu'il n'a aucune raison. Un tel homme, un

[1] *De partibus animal.*, liv. I, ch. 1, Bekk., p. 639 sq.

mathématicien. Il y a des parties dans les mathématiques, il y a une partie première, une seconde[1], et ainsi de suite.

Une seule science s'occupe des opposés, et la pluralité est l'opposé de l'unité; une seule et même science traitera de la négation et de la privation, car, dans ces deux cas, c'est traiter de l'unité; c'est d'elle qu'il y a négation ou privation : privation simple, par exemple, l'unité n'est pas dans cela, ou privation de l'unité dans un genre particulier. L'unité a donc son contraire[2] tout aussi bien dans la privation que dans la négation : la négation est l'absence de telle chose particulière; sous la privation il y a aussi quelque nature particulière dont on dit qu'il y a privation. D'ailleurs la pluralité est, comme nous l'avons dit, opposée à l'unité. La science en question s'occupera donc de ce qui est opposé aux choses dont nous avons parlé, à savoir, de la différence, de la dissimilitude, de l'inégalité et des autres modes de ce genre, considérés ou en eux-mêmes, ou par rapport à l'unité et à la pluralité. Parmi ces modes, il faudra ranger aussi la contrariété, car la contrariété est une différence, et la différence rentre dans le dissemblable. L'unité s'entend de plusieurs manières; ces différents modes s'entendront donc de plusieurs manières aussi : toutefois, il appartiendra à une science unique

[1] L'arithmétique, la géométrie, les parties de la géométrie, etc.

[2] Ἡ διαφορὰ πρόσεστι. Tout ce qui diffère de l'unité, dans le sens où il faut entendre ici le mot différence, est le contraire de l'unité; car ce qui diffère de l'unité n'est pas l'unité, c'est le non-un, et le non-un est le contraire de l'unité.

que l'homme soit une essence, l'essence de l'homme, c'est d'être un animal à deux pieds.

• Il est même indifférent pour la question qu'on attribue au même mot plusieurs sens, pourvu que d'avance on les ait déterminés. Il faut alors, à chaque emploi du mot joindre un autre mot. Supposons, par exemple, qu'on dise : le mot homme signifie, non pas un objet unique, mais plusieurs objets, et chacun de ces objets a un nom particulier, l'animal, le bipède. Mettez un plus grand nombre d'objets encore, mais déterminez le nombre, et joignez l'expression propre à chaque emploi du mot. Si l'on n'ajoutait pas l'expression propre, si l'on prétendait que le mot a une infinité de significations, il est évident qu'on ne pourrait plus s'entendre. En effet, ne pas signifier un objet un, c'est ne rien signifier. Or, si les mots ne signifient rien, il est de toute impossibilité pour les hommes de s'entendre entre eux, et, disons plus, de s'entendre avec eux-mêmes. Si la pensée ne porte pas sur un objet un, toute pensée est impossible. Mais si la pensée est possible, il faut bien donner un nom déterminé à l'objet de la pensée.

Le nom, comme nous l'avons dit plus haut, désigne donc l'essence, et désigne un objet unique ; par conséquent, être homme ne saurait signifier la même chose que n'être pas homme, si le mot homme signifie une nature déterminée, et non pas seulement les attributs d'un objet déterminé. En effet, les expressions être déterminé et attributs d'un être déterminé n'ont pas pour nous le même sens. S'il n'en était pas ainsi, les mots musicien, blanc, et homme, signifieraient une

seule et même chose. Alors, tous les êtres seraient un seul être, car tous les mots seraient synonymes. Enfin ce n'est que sous le rapport de la ressemblance du mot, que la même chose pourra être et n'être pas; par exemple, si ce que nous appelons *homme*, d'autres l'appelaient *non-homme*. Mais la question n'est pas de savoir s'il est possible que la même chose soit et ne soit pas en même temps l'homme, nominalement, mais si elle peut l'être réellement.

Si homme et non-homme ne signifiaient pas des choses différentes, évidemment n'être pas homme n'aurait pas un sens différent d'être homme. Ainsi, être homme serait n'être pas homme, il y aurait identité; car cette double expression représentant une notion unique, signifie un objet unique, de même que *vêtement* et *habit*[1]. Or, s'il y a identité, être homme et n'être pas homme, signifient un objet unique; et nous avons montré que ces deux expressions ont un sens différent.

Il est donc nécessaire de dire, s'il y a quelque chose de vrai, qu'être homme, c'est être un animal à deux pieds; car c'est-là le sens que nous avons donné au mot homme. Et si cela est nécessaire, il n'est pas possible qu'au même instant ce même être ne soit pas un animal à deux pieds: cela signifierait qu'il est nécessairement impossible que cet être soit un homme. Il n'est donc pas possible qu'il soit vrai en même temps de dire que le même être est un homme, et qu'il n'est pas un homme.

[1] Λώπιον καὶ ἱμάτιον.

Le même raisonnement s'applique aussi dans le cas contraire. Être homme et n'être pas homme signifient donc des choses différentes. D'ailleurs, être blanc et être homme ne sont pas la même chose; or, les deux autres expressions sont plus contradictoires; elles diffèrent donc encore plus par le sens.

Que si l'on va jusqu'à prétendre qu'être blanc et être homme signifient une seule et même chose, nous répéterons ce que nous avons déjà dit auparavant : il y aura identité de toutes choses, et non pas seulement des opposés. Or, si cela n'est pas admissible, il s'ensuit que notre proposition est vraie. Il suffit que notre adversaire réponde à la question. En effet, rien n'empêche que le même être soit homme, et blanc, et une infinité d'autres choses encore. Mais de même que, si l'on pose cette question : Est-il ou n'est-il pas vrai de dire que tel objet est un homme? il faut que le sens de la réponse soit déterminé, et qu'on n'aille pas ajouter que l'objet est blanc, grand, car le nombre des accidents étant infini, on ne peut les énumérer tous; or, il faut ou les énumérer tous, ou n'en énumérer aucun : de même encore, quoique le même être soit une infinité de choses, ainsi, homme, non-homme, etc., à cette question : Est-ce là un homme? il ne faut pas qu'on réponde qu'il est encore en même temps non-homme, à moins qu'on n'ajoute à la réponse tous les accidents, tout ce que l'objet est et n'est pas. Or, agir ainsi, ce n'est plus discuter.

D'ailleurs, admettre un pareil principe, c'est détruire complétement toute substance et toute essence. On est forcé alors de prétendre que tout est accident;

il faut nier l'existence de ce qui constitue l'existence de l'homme et l'existence de l'animal ; car si ce qui constitue l'existence de l'homme est quelque chose, ce quelque chose n'est ni l'existence du non-homme, ni la non-existence de l'homme. Ce sont là, au contraire, des négations de ce quelque chose, puisque ce qu'il signifiait, c'était un objet déterminé, et que cet objet était une essence. Or, signifier l'essence d'un être, c'est signifier l'identité de son existence. Si donc ce qui constitue l'existence de l'homme, c'est ce qui constitue l'existence du non-homme, ou ce qui constitue la non-existence de l'homme, il n'y aura pas identité. De sorte qu'il faut bien que ceux dont nous parlons disent que rien n'est marqué du caractère de l'essence et de la substance, mais que tout est accident. En effet, voici ce qui distingue l'essence de l'accident : la blancheur, chez l'homme, est un accident; et la blancheur est un accident chez l'homme, parce qu'il est blanc, mais n'est pas la blancheur.

Si l'on dit que tout est accident, il n'y a plus de genre premier[1], puisque toujours l'accident désigne l'attribut d'un sujet. Il faut donc que l'on prolonge à l'infini la chaîne des accidents. Or cela est impossible. Il n'y a même jamais plus de deux accidents attachés l'un à l'autre. L'accident n'est jamais un accident d'accident que quand ces deux accidents sont les accidents du même sujet. Prenons pour exemple *blanc* et

[1] Οὐδὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθόλου. Aristote entend évidemment par ce premier universel, le genre premier, la catégorie première, c'est-à-dire l'essence. Tous les genres sont des universaux, liv. XII, 1; et l'essence est le genre premier, *Categor.*, 5. Bekk., p. 2.

musicien. Musicien n'est blanc que parce que l'un et l'autre sont les accidents de l'homme. Mais Socrate n'est pas musicien à ce titre que Socrate et musicien sont les accidents d'un autre être. Il y a donc à distinguer deux cas. Pour tous les accidents qui sont chez l'homme comme est ici la blancheur dans Socrate[1], il est impossible d'aller à l'infini : par exemple, à Socrate blanc il est impossible qu'il s'attache encore un autre accident. En effet, une chose une n'est pas le produit de la collection de toutes choses. Le blanc ne peut même pas avoir un autre accident, par exemple le musicien. Car musicien n'est non plus l'attribut de blanc, que blanc n'est celui de musicien. Voilà pour le premier cas. Nous avons déterminé qu'il y en avait encore un autre, dont le musicien dans Socrate était ici l'exemple[2]. Dans ce dernier cas, l'accident n'est jamais accident d'accident ; il n'y a que les accidents de l'autre genre qui puissent l'être[3].

Ainsi donc, on ne peut dire que tout est accident. Il y a donc quelque chose de déterminé, quelque chose qui porte le caractère de l'essence ; et, s'il en est ainsi, nous avons démontré l'impossibilité de l'existence simultanée d'attributs contradictoires.

Ce n'est pas tout. Si toutes les affirmations contradictoires relatives au même être sont vraies en même temps, il est évident que toutes les choses seront alors

[1] Dans le cas où deux accidents sont les accidents du même sujet.

[2] Dans le cas où il y a d'un côté la substance, de l'autre l'accident : « Socrate n'est pas musicien, à ce titre que Socrate et musicien sont etc. »

[3] Avec la restriction marquée tout-à-l'heure ; à la condition que tous les deux seront les accidents du même sujet.

une chose unique. Une galère, un mur, et un homme, doivent être la même chose, si l'on peut affirmer ou nier tout de tous les objets, comme sont forcés de l'admettre ceux qui adoptent la proposition de Protagoras[1]. En effet, si l'on pense que l'homme n'est pas une galère, évidemment l'homme ne sera pas une galère. Et par conséquent il est une galère, puisque l'affirmation contraire est vraie. Nous arrivons ainsi à la proposition d'Anaxagore. Toutes les choses sont ensemble. De sorte qu'il n'existe rien qui soit vraiment un. L'objet des discours des philosophes en question, c'est donc, ce semble, l'indéterminé; et, quand ils croient parler de l'être, ils parlent de non-être. Car, l'indéterminé, c'est l'être en puissance et non en acte.

Ajoutez à cela que ceux dont nous parlons doivent aller jusqu'à dire qu'on peut affirmer ou nier également tout de toutes choses. Il serait absurde, en effet, qu'un être eût en lui sa propre négation, et n'y eût pas la négation d'un autre être qui n'est pas en lui. Je dis, par exemple, que s'il est vrai de dire que l'homme n'est pas un homme, évidemment il est vrai aussi de dire que l'homme n'est pas une galère. Si nous admettons l'affirmation, il nous faut donc aussi admettre la négation. Admettrons-nous au contraire la négation plutôt que l'affirmation ? Mais alors la négation de la galère se trouve dans l'homme plutôt que la sienne propre. Que s'il a en lui cette dernière, il a donc celle

[1] L'homme, suivant Protagoras, est la mesure de toutes choses. Par conséquent tout ce qui paraît est vrai, tout est également vrai, et les affirmations contradictoires sont vraies en même temps.

de la galère; et s'il a celle de la galère, il a donc aussi l'affirmation opposée.

Outre cette conséquence, il faut encore que ceux qui admettent l'opinion de Protagoras soutiennent qu'on n'est forcé ni à l'affirmation, ni à la négation. En effet, s'il est vrai que l'*homme* est aussi le *non-homme*, il est évident que ni l'homme ne saurait exister, ni le non-homme; car il faut admettre en même temps les deux négations de ces deux affirmations. Que si l'on fait de la double affirmation de leur existence une affirmation unique, composée de ces deux affirmations, il faut admettre la négation unique qui lui est opposée.

Ce n'est pas tout. Ou bien il en est ainsi de toutes choses, et le blanc est aussi le non-blanc, et l'être le non-être, et de même pour toutes les autres affirmations et négations; ou bien le principe a des exceptions, il s'applique à certaines affirmations et négations, et ne s'applique pas à d'autres. Admettons qu'il ne s'applique pas à toutes : alors, pour celles qui sont exceptées il y a certitude. Que s'il n'y a pas d'exception, alors il faut, comme tout-à-l'heure, ou bien que tout ce qu'on affirme, on le nie en même temps, et que tout ce qu'on nie, en même temps on l'affirme; ou bien que d'un côté tout ce qu'on affirme en même temps on le nie, tandis que de l'autre, au contraire, tout ce qu'on nie on ne l'affirmerait pas en même temps. Mais dans ce dernier cas, il y aurait quelque chose n'existant réellement pas. Et ce serait là une opinion certaine. Or, si le non-être est quelque chose de certain et de connu, l'affirmation contraire doit être plus certaine encore. Mais si tout ce

qu'on nie, on l'affirme également, l'affirmation est donc nécessaire. Et alors, ou bien les deux termes de la proposition peuvent être vrais chacun séparément : par exemple, je dis que ceci est blanc, puis après, je dis que ceci n'est pas blanc ; ou bien ils ne sont pas vrais. S'ils ne sont pas vrais prononcés séparément, celui qui les prononce ne les prononce pas ; il n'y a rien absolument ; or, comment des êtres non existents peuvent-ils ou parler ou marcher ? Et puis toutes les choses seraient alors une seule chose, comme nous l'avons dit plus haut ; entre un homme, un dieu et une galère il y aurait identité. Or, s'il en est de même pour chaque objet, un être ne diffère pas d'un autre être. Car s'ils différaient, cette différence serait une vérité et un caractère propre. Pareillement, si l'on peut, en distinguant dire la vérité, il s'ensuit ce que nous venons de dire, et de plus que tout le monde dirait la vérité, et que tout le monde mentirait, et qu'on avouerait soi-même son mensonge. D'ailleurs, évidemment, l'opinion de ces hommes ne mérite pas un examen sérieux. Leurs paroles n'ont aucun sens ; car ils ne disent pas que les choses sont ainsi, ou qu'elles ne sont pas ainsi, mais qu'elles sont et ne sont pas ainsi en même temps. Puis après vient la négation de ces deux termes ; et ils disent qu'il n'en est ni ainsi, ni pas ainsi, mais qu'il en est ainsi et pas ainsi. Si non, il y aurait déjà quelque chose de déterminé. Enfin, si, lorsque l'affirmation est vraie, la négation est fausse, et si, quand celle-ci est vraie, l'affirmation est fausse, il n'est pas possible que l'affirmation et la négation de la même chose soient marquées en même temps du caractère de la vérité.

Mais peut-être répondra-t-on que c'est là ce qui est posé en principe. Est-ce donc à dire que celui qui pensera que telle chose est ainsi, ou qu'elle n'en est pas ainsi, sera dans le faux, tandis que celui qui tiendra l'un et l'autre langage dira la vérité ? Or, si le dernier dit en effet la vérité, qu'est-ce à dire, sinon que telle nature entre les êtres dit la vérité ? Mais s'il ne dit pas la vérité, et que ce soit plutôt celui qui dit que la chose est de telle sorte, qui dit la vérité, comment alors pourrait-il y avoir et ces êtres, et cette vérité, en même temps qu'il n'y aurait ni ces êtres ni cette vérité ? Si tous les hommes disent également faux et vrai, de tels êtres ne peuvent ni articuler un son ni discourir, car en même temps ils disent une chose et ne la disent pas. S'ils n'ont conception de rien, s'ils pensent et ne pensent pas tous à la fois, en quoi diffèrent-ils des plantes ?

Il est donc de toute évidence que telle n'est la manière de penser de personne, pas même de ceux qui avancent cette proposition. Pourquoi, en effet, se mettent-ils en route pour Mégare[1], et, au lieu de cela, ne restent-ils pas en repos dans la conviction qu'ils marchent ? Pourquoi, s'ils rencontrent un puits ou un précipice dans leurs promenades du matin, ne s'y dirigent-ils pas en droite ligne, et paraissent-ils prendre leurs précautions, comme s'ils jugeaient qu'il n'est pas également mauvais et bon d'y tomber ? Il est donc évident qu'ils pensent que telle chose est meilleure, telle

[1] Ville petite, mais célèbre, située entre Athènes et Corinthe, à peu de distance du golfe Saronique. C'était un but de promenade pour les Athéniens.

autre plus mauvaise. Et s'ils ont cette pensée, nécessairement ils conçoivent aussi que tel objet est un homme, que tel autre n'est pas un homme, que ceci est doux, que cela n'est pas doux. En effet, ils ne recherchent pas également toutes choses, et ne donnent pas à tout la même valeur : s'ils croient qu'il est de leur intérêt de boire de l'eau, de voir un homme, alors ils se mettent en quête de ces objets. Et pourtant il le faudrait, si l'homme et le non-homme étaient identiques l'un à l'autre. Mais, comme nous l'avons dit, il n'y a personne qu'on ne voie éviter telle chose, n'éviter pas telle autre. De sorte que tous les hommes ont, ce semble, l'idée de l'existence réelle, sinon de toutes choses, au moins du meilleur et du pire[1].

Mais quand même l'homme n'aurait pas la science, quand il n'aurait que des opinions, il faudrait qu'il s'appliquât beaucoup plus encore à l'étude de la vérité ; comme le malade s'occupe plus de la santé que l'homme qui se porte bien. Car celui qui n'a que des opinions, si on le compare à celui qui sait, est, par rapport à la vérité, dans un état de maladie.

D'ailleurs, en supposant même que les choses sont et ne sont pas de telle sorte, le plus et le moins existeraient encore dans la nature des êtres. Jamais on ne

[1] Asclépius rapproche du système qu'Aristote vient de combattre, l'opinion des Manichéens sur le double principe. Il y a peut-être quelque analogie ; mais Asclépius force les conséquences, en identifiant l'opinion des Manichéens à celle des anciens sur la certitude. D'ailleurs, les expressions injurieuses (θεοχόλωτοι), et les plaisanteries (ἔστι πλατὺν γέλωτα καταχέαι), dont se sert Asclépius, n'annoncent pas chez lui, sur ce sujet, une grande impartialité. Voyez *Schol.*, p. 666.

pourra prétendre que deux et trois sont également des nombres pairs. Et celui qui pensera que quatre et cinq sont la même chose, n'aura pas une pensée fausse d'un degré égal à celle de l'homme qui admettrait que quatre et mille sont identiques. S'il y a une différence dans la fausseté, il est donc évident que le premier pense une chose moins fausse. Par conséquent, il est plus dans le vrai. Si donc ce qui est plus une chose, c'est ce qui en approche davantage, il doit y avoir quelque chose de vrai, dont ce qui est plus vrai est plus proche. Et même ce vrai n'existât-il pas, déjà du moins y a-t-il des choses plus certaines et plus rapprochées de la vérité que d'autres, et nous voilà débarrassés de cette doctrine effrontée qui condamnait la pensée à n'avoir pas d'objet déterminé.

V.

La doctrine de Protagoras part du même principe que celle dont nous parlons; et si l'une a ou n'a pas de fondement, l'autre est nécessairement dans le même cas. En effet, si tout ce que nous pensons, si tout ce qui nous apparaît, est la vérité, il faut bien que tout soit en même temps vrai et faux. La plupart des hommes pensent différemment les uns des autres; et ceux qui ne partagent pas nos opinions, nous les croyons dans l'erreur. La même chose est donc et n'est

pas. Et, s'il en est ainsi, il est nécessaire que tout ce qui apparaît soit la vérité ; car ceux qui sont dans l'erreur et ceux qui disent vrai ont des opinions contraires. Si donc les choses sont comme nous venons de le dire, tous également diront la vérité. Il est donc évident que les deux systèmes en question partent de la même pensée.

Toutefois on ne doit pas combattre de la même manière tous ceux qui professent ces doctrines. Avec les uns, c'est la persuasion qu'il faut employer, avec les autres, c'est la force du raisonnement. Chez tous ceux qui sont arrivés à cette conception par le doute, l'ignorance est facile à guérir : on n'a point alors d'arguments à réfuter; il faut s'adresser à leur intelligence. Quant à ceux qui professent cette opinion par système, le remède à leur appliquer, c'est la réfutation, et par les sons qu'ils prononcent, et par les mots dont ils se servent[1].

Chez ceux qui doutent, ce qui a fait naître cette opinion, c'est l'aspect des choses sensibles. D'abord ils ont conçu l'opinion de l'existence simultanée dans les êtres, des contradictoires et des contraires, parce qu'ils voyaient la même chose produire les contraires. Et s'il n'est pas possible que le non-être devienne, il faut que dans l'objet préexistent l'être et le non-être : tout est mêlé dans tout, comme dit Anaxagore, et avec lui Démocrite ; car, selon ce dernier, le vide et le plein se trouvent l'un comme l'autre dans chaque portion des êtres ; et, le plein, c'est l'être ; le vide, c'est le non-être.

A ceux qui tirent ces conclusions, nous dirons que sous un point de vue leur assertion est juste, mais que, sous un autre point de vue, ils sont dans l'erreur.

[1] Plus haut, ch. 4.

L'être se prend dans un double sens[1]. Il se peut donc, d'une certaine façon, que le non-être produise quelque chose; et d'une autre façon, cela est impossible. Il se peut que le même objet soit en même temps être et non-être, mais non pas sous le même point de vue de l'être. En puissance, il est possible que la même chose soit les contraires; mais en acte, cela est impossible. D'ailleurs, nous réclamerons auprès de ceux dont il s'agit, pour la conception de l'existence dans le monde d'une autre substance, qui n'est susceptible ni de mouvement, ni de destruction, ni de naissance[2].

C'est encore l'aspect des objets sensibles qui a fait naître chez quelques-uns l'opinion de la vérité de ce qui paraît. Suivant ceux-là, ce n'est pas au grand nombre, ce n'est pas non plus au petit nombre qu'il appartient de juger de la vérité. Si nous goûtons de la même chose, elle paraîtra douce aux uns, amère aux autres. De sorte que si tout le monde était malade ou que tout le monde eût perdu la raison, et que deux ou trois seulement fussent en bonne santé ou possédassent leur bon sens, ces derniers seraient alors les malades et les insensés, et non pas les autres. D'ailleurs, les choses paraissent à la plupart des animaux le contraire de ce qu'elles nous paraissent; et chaque individu, malgré son identité, ne juge pas toujours de la même manière par les sens. Quelles sensations sont donc vraies? quelles sensations sont donc fausses? C'est ce qu'on ne saurait voir : ceci n'est en rien plus vrai

[1] L'être en puissance et l'être en acte.
[2] Liv. XII, 6.

que cela, tout est également vrai. Aussi Démocrite prétend-il, ou qu'il n'y a rien de vrai, ou que nous ne connaissons pas la vérité. En un mot, comme dans son système la sensation constitue la pensée, et qu'elle est une modification du sujet, ce qui paraît au sens est nécessairement, selon lui, la vérité.

Tels sont les motifs pour lesquels Empédocle, Démocrite, et je puis dire tous les autres, se sont soumis à de pareilles opinions. Empédocle affirme qu'un changement dans notre manière d'être change aussi notre pensée :

La pensée est, chez les hommes, en raison de l'impression du moment [1].

Et dans un autre passage il dit :

C'est toujours en raison des changements qui s'opèrent dans les hommes,

Qu'il y a changement dans leur pensée [2].

Parménide s'exprime de la même manière :

Telle est, pour chaque homme, l'organisation de ses membres flexibles,

Telle est aussi l'intelligence de chaque homme; car c'est

La nature des membres qui constitue la pensée dans les hommes,

Et dans tous, et dans chacun : chaque degré de la sensation est un degré de la pensée [3].

On rapporte encore une sentence d'Anaxagore à quelques-uns de ses amis : « Les êtres sont pour vous

[1] Sturtz, *Emped.*, p. 527.

[2] Sturtz, p. 528.

[3] Simon Karsten, *Parmenidis Eleat. carm. reliq.*, p. 46.

ce que vous les concevrez. » On prétend même qu'Homère semble avoir une opinion analogue, parce qu'il représente Hector délirant par l'effet de sa blessure, *étendu, la raison bouleversée*[1]; comme s'il pensait que les hommes en délire ont aussi la raison, mais que cette raison n'est plus la même. Évidemment, si le délire et la raison sont la raison l'un et l'autre, les êtres, à leur tour, sont à la fois ce qu'ils sont et ce qu'ils ne sont pas.

La conséquence qui sort d'un pareil principe est réellement affligeante. Si telles sont en effet les opinions des hommes qui ont le mieux vu toute la vérité possible, et ces hommes sont ceux qui cherchent la vérité avec ardeur, et qui l'aiment; si telles sont les doctrines qu'ils professent sur la vérité, comment aborder sans découragement les problèmes philosophiques? Chercher la vérité, ne serait-ce pas vouloir atteindre des ombres qui s'envolent?

La cause de l'opinion de ces philosophes, c'est que, considérant la vérité dans les êtres, ils n'ont admis comme êtres que les choses sensibles. Or, ce qui se trouve en elles, c'est surtout l'indéterminé, et cette sorte d'être dont nous avons parlé plus haut[2]. Aussi, l'opinion qu'ils professent est-elle vraisemblable; mais ils ne disent pas la vérité. Cette appréciation est plus équitable qu'une critique comme celle qu'Épicharme fit de Xénophane[3]. Enfin, comme ils voyaient que toute

[1] Κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα. Voyez la note à la fin du volume.

[2] L'être en puissance.

[3] Le poète Épicharme s'était moqué, dans ses comédies, des doctri-

la nature sensible est dans un perpétuel mouvement, et qu'on ne peut juger de la vérité de ce qui change, ils pensèrent qu'on ne peut rien déterminer de vrai sur ce qui change sans cesse dans tous les sens. De ces considérations naquirent d'autres doctrines poussées plus loin encore. Telle est celle des philosophes qui se disent de l'école d'Héraclite; telle est celle de Cratyle, qui allait jusqu'à penser qu'il ne faut rien dire. Il se contentait de remuer le doigt; il faisait un crime à Héraclite d'avoir dit qu'on ne peut pas s'embarquer deux fois sur le même fleuve[1] : selon lui, on ne peut pas même le faire une seule fois[2].

Nous conviendrons avec les partisans de ce système, que l'objet qui change leur donne, alors qu'il change, une juste raison de ne pas croire à son existence. Encore peut-on discuter sur ce point. Ce qui cesse d'être une chose participe encore à ce qu'il cesse d'être, et nécessairement participe déjà à ce qu'il devient. En général, si un être périt, il y aura encore en lui de

nes et de la personne de Xénophane. Asclép. *Schol.*, p. 671. Cod. reg. *Id. Ibid.*

[1] A la seconde fois l'eau se sera écoulée, ce ne sera plus le même fleuve. Les objets sensibles sont, comme le fleuve, dans un perpétuel écoulement; il n'y a donc que la première impression qu'on puisse appeler vraie; ce qui est vrai, c'est ce qui paraît.

[2] L'impression sensible dure; et, quelque courte que puisse être sa durée, l'objet a changé pendant qu'elle durait. On ne peut donc pas même affirmer que ce qui paraît, paraît réellement, ou, comme le pense Héraclite, que ce qui paraît est vrai. La parole est toujours trompeuse, parce qu'elle vient après le changement : le geste seul, parce qu'il n'indique que l'état actuel, instantané, de l'objet qui tombe sous le sens, le geste seul désigne ce qui est.

l'être ; et s'il devient, il faut bien que ce d'où il sort, et que ce qui le fait devenir, aient une existence, et que cela n'aille pas à l'infini.

Mais laissons de côté ces considérations, et notons ceci, que changer sous le rapport de la quantité, et changer sous le rapport de la qualité, ce n'est pas la même chose. Les êtres, nous l'accordons, sous le rapport de la quantité ne persistent pas ; mais c'est par la forme que nous connaissons ce qui est. Nous pouvons faire un autre reproche aux partisans de ces doctrines. Ces faits qu'ils ont observés, ils ne les voyaient que dans le petit nombre des objets sensibles ; pourquoi donc ont-ils appliqué leur système au monde tout entier ? Cet espace qui nous environne, le lieu des objets sensibles, le seul qui soit soumis aux lois de la destruction et de la production, n'est qu'une portion nulle, pour ainsi dire, de l'univers. De sorte qu'il eût été plus juste d'absoudre ce bas monde en faveur du monde céleste, que de condamner le monde céleste à cause du premier. On voit enfin que nous pouvons ici répéter une observation que nous avons déjà faite. Pour réfuter ces philosophes, on n'a qu'à leur démontrer qu'il existe une nature immobile, et à les convaincre de cette existence.

Et puis, la conséquence de ce système, c'est que, prétendre que l'être et le non-être existent simultanément, c'est admettre l'éternel repos, plutôt que le mouvement éternel. Il n'y a rien, en effet, en quoi se puissent transformer les êtres, puisque tout est dans tout.

Pour ce qui est de la vérité, plusieurs raisons nous

prouvent que toutes les apparences ne sont pas vraies. Et d'abord, la sensation même ne nous trompe pas sur son objet propre; mais l'idée sensible n'est pas la même chose que la sensation. Ensuite, on peut s'étonner à juste titre que ceux dont nous parlons restent dans le doute sur des questions comme celles-ci : Les grandeurs ainsi que les couleurs sont-elles réellement telles qu'elles apparaissent à ceux qui sont éloignés, ou telles que les voient ceux qui en sont près? Sont-elles réellement telles qu'elles apparaissent aux hommes bien portants, ou telles que les voient les malades? La pesanteur est-elle ce qui paraît pesant aux hommes de faible complexion, ou bien ce qui l'est pour les hommes robustes? La vérité est-elle ce qu'on voit en dormant, ou ce qu'on voit pendant la veille? Personne, évidemment, ne croit qu'il y ait sur ces points la plus légère incertitude. Y a-t-il quelqu'un, s'il rêvait qu'il est dans Athènes, alors qu'il serait en Afrique, qui s'imaginât, sur la foi de ce rêve, de se rendre à l'Odéon [1]? D'ailleurs, et c'est Platon qui fait cette remarque, l'opinion de l'ignorant n'a certainement pas une autorité égale à celle du médecin, quand il s'agit de savoir, par exemple, si le malade recouvrera on ne recouvrera pas la santé [2]. Enfin, le témoignage d'un sens sur un objet qui lui est étranger,

[1] Asclépius, *Schol.*, p, 673, entend ici par Odéon, l'orchestre du théâtre. Il s'agit bien plutôt de cet édifice bâti par Périclès, où les chanteurs les plus habiles venaient disputer le prix de la musique, et qui était un lieu de rendez-vous pour les Athéniens. Voyez Codd. regg. mss. 1 et 2. *Schol.*, p. 673.

[2] *Protagoras*, XII, p. 322 : « La médecine a été donnée à un seul

ou même qui se rapproche de son objet propre, n'a pas une valeur égale à son témoignage sur son objet propre, sur l'objet qui est réellement le sien. C'est la vue qui juge des couleurs et non le goût; c'est le goût qui juge des saveurs, et non la vue. Jamais aucun de ces sens, dans le même temps, quand on l'applique au même objet, ne nous dit que cet objet a et n'a pas à la fois telle propriété. Je vais plus loin encore. On ne peut pas contester le témoignage d'un sens, parce qu'en des temps différents il est en désaccord avec lui-même; il faut adresser le reproche à l'être qui éprouve la sensation. Le même vin, par exemple, soit parce qu'il aura changé lui-même, soit parce que notre corps aura changé, nous paraîtra, il est vrai, doux dans un instant, le contraire dans un autre. Mais ce n'est pas le doux qui cesse d'être ce qu'il est; jamais il ne dépouille sa propriété essentielle; il est toujours vrai qu'une saveur douce est douce, et ce qui sera une saveur douce aura nécessairement pour nous ce caractère essentiel.

Or, c'est cette nécessité que détruisent les systèmes en question; de même qu'ils nient toute essence, ils nient aussi qu'il y ait rien de nécessaire, puisque ce qui est nécessaire ne saurait être à la fois d'une manière

« pour l'usage de plusieurs qui n'en ont aucune connaissance. » C'est à ce passage de Platon que renvoie ici Alexandre. Nous en rapprocherons cet autre passage, *Républ.*, liv. III, p. 389 : « Cependant la vé-« rité a des droits dont il faut tenir compte. Si nous avons eu raison de « dire que le mensonge inutile aux dieux est quelquefois pour les « hommes un remède utile, il est évident que c'est aux médecins à « l'employer, et non pas à tout le monde indifféremment. »

et d'une autre. De sorte que s'il y a quelque chose qui soit nécessaire, les contraires ne sauraient exister à la fois dans le même être. En général, s'il n'y avait que le sensible, il n'y aurait rien, n'y ayant rien, sans l'existence des êtres animés, qui pût percevoir le sensible; et peut-être alors serait-il vrai de dire qu'il n'y a ni objets sensibles, ni sensations; car tout cela est, dans l'hypothèse, une modification de l'être sentant. Mais que les objets qui causent la sensation n'existent pas, même indépendamment de toute sensation, c'est ce qui est impossible. La sensation n'est pas sensation d'elle-même; mais il y a un autre objet en dehors de la sensation, et dont l'existence est nécessairement antérieure à la sensation. Car le moteur est, de sa nature, antérieur à l'objet en mouvement; et admît-on même que dans le cas dont il s'agit l'existence des deux termes est corrélative, notre proposition n'en subsiste pas moins.

VI.

Voici une difficulté que se posent la plupart de ces philosophes, les uns de bonne foi, les autres seulement pour le plaisir de disputer. Ils demandent qui jugera de la santé, et en général, quel est celui qui jugera bien dans toutes les circonstances. Or, se faire

une pareille question, c'est se demander si on est en ce moment endormi ou éveillé. Toutes les difficultés de ce genre ont la même valeur. Ces philosophes pensent qu'on peut rendre raison de tout; car ils cherchent un principe, et veulent y arriver par voie de démonstration. Mais leurs actions mêmes prouvent qu'ils ne sont point persuadés de la vérité de ce qu'ils avancent; ils tombent dans l'erreur dont nous avons parlé: ils veulent se rendre raison de choses dont il n'y a pas de raison. En effet, le principe de la démonstration n'est pas une démonstration; et il serait aisé d'en convaincre ceux qui doutent de bonne foi; car cela n'est point difficile à comprendre. Mais ceux qui ne veulent se rendre qu'à la force du raisonnement, demandent l'impossible; ils demandent qu'on les mette en contradiction, et commencent par admettre les contraires.

Cependant, si tout n'est point relatif, s'il y a des êtres en soi, on ne pourra dire que tout ce qui paraît est vrai; car ce qui paraît, paraît à quelqu'un. De sorte que dire que tout ce qui paraît est vrai, c'est dire que tout est relatif. Que ceux qui demandent une démonstration logique prennent donc bien garde: il leur faut admettre, s'ils veulent entrer dans une discussion, non point que ce qui paraît est vrai, mais que ce qui paraît est vrai pour celui à qui il paraît, quand il paraît, où, et comme il paraît. S'ils s'offrent à la discussion, mais ne veulent pas ajouter ces restrictions à leur principe, ils tomberont bien vite dans l'opinion de l'existence des contraires. En effet, il se peut que la même chose paraisse à la vue être du miel, et ne le

paraisse pas au goût; que les choses ne paraissent pas les mêmes à chacun des deux yeux, s'ils sont différents l'un de l'autre.

Il est facile de répondre à ceux qui, pour les raisons que nous avons indiquées plus haut, prétendent que l'apparence est la vérité, et que par conséquent tout est vrai et faux également. Les mêmes choses ne paraissent pas à tout le monde, elles ne paraissent pas au même individu toujours les mêmes ; elles paraissent souvent les contraires dans le même temps. Le toucher, dans la superposition des doigts, donne deux objets lorsque la vue n'en donne qu'un. Mais, dans ce cas, ce n'est point le même sens qui perçoit le même objet, la perception n'a pas lieu de la même manière, ni dans le même temps : à ces conditions seules il serait exact de dire que ce qui paraît est vrai.

Ceux qui soutiennent cette opinion, non point parce qu'ils voient là une difficulté à résoudre, mais seulement pour discuter, seront donc forcés de dire, non point : Cela est vrai en soi, mais : Cela est vrai pour tel individu ; et, comme nous l'avons dit précédemment, il leur faudra rapporter tout à quelque chose, à la pensée, à la sensation. De sorte que rien n'a été, rien ne sera, si quelqu'un n'y a pensé auparavant ; si quelque chose a été, ou doit être, alors les choses ne sont plus toutes relatives à la pensée. Ensuite, un seul objet n'est relatif qu'à une seule chose, ou bien à des choses déterminées. Si, par exemple, une chose est à la fois moitié et égale, l'égal n'en sera pas, pour cela, relatif au double. Pour ce qui est relatif à la pensée, si l'homme et ce qui est pensé, sont la même chose,

l'homme n'est point ce qui pense, mais ce qui est pensé. Et si tout est relatif à l'être qui pense, cet être se composera d'une infinité d'espèces d'êtres.

Nous en avons dit assez pour établir que le plus sûr de tous les principes, c'est que les affirmations opposées ne peuvent être vraies en même temps, et pour montrer les conséquences et les causes de l'opinion contraire.

Et, puisqu'il est impossible que deux assertions contraires sur le même objet soient vraies en même temps, il est évident qu'il n'est pas possible non plus que les contraires se trouvent en même temps dans le même objet; car l'un des contraires n'est pas autre chose que la privation, la privation de l'essence. Or, la privation est la négation d'un genre déterminé. Si donc il est impossible que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps, il est impossible aussi que les contraires se rencontrent en même temps, à moins qu'ils ne soient chacun dans quelque partie spéciale de l'être, ou que l'un se trouve seulement dans une partie, l'autre pouvant s'affirmer absolument.

VII.

Il n'est pas possible non plus qu'il y ait un terme moyen entre deux propositions contraires; il faut nécessairement affirmer ou nier une chose d'une au-

tre[1]. Cela deviendra évident si nous définissons ce que c'est que le vrai et le faux. Dire que l'être n'est pas, ou que le non-être est, voilà le faux ; dire que l'être est, que le non-être n'est pas, c'est le vrai. Dans la supposition dont il s'agit, celui qui dirait que cet intermédiaire existe ou n'existe pas, serait dans le vrai ou dans le faux : et pourtant, parler ainsi, ce n'est dire ni que l'être, ni que le non-être est, ou qu'il n'est pas.

Ensuite, ou bien l'intermédiaire entre les deux contraires est comme le gris entre le noir et le blanc, ou bien comme entre l'homme et le cheval, ce qui n'est ni l'un ni l'autre. Dans ce dernier cas, il ne pourrait pas y avoir passage d'un des termes à l'autre ; car, quand il y a changement, c'est, par exemple, du bien au non-bien, ou du non-bien au bien : c'est-là ce que nous voyons toujours. En un mot, le changement n'a lieu que du contraire au contraire ou à l'intermédiaire. Or, dire qu'il y a un intermédiaire, et que cet intermédiaire n'a rien de commun avec les termes opposés, c'est dire qu'il peut y avoir passage au blanc de ce qui n'était pas non-blanc : c'est ce qui ne se voit jamais.

D'ailleurs, tout ce qui est intelligible, ou pensé, la pensée l'affirme ou le nie ; et cela, elle le doit évidemment, d'après la définition du cas où l'on est dans le vrai, et de celui où l'on est dans le faux. Quand elle prononce tel jugement affirmatif ou négatif, elle est donc dans le vrai. Quand elle prononce tel autre jugement, elle est dans le faux.

[1] C'est-là le principe qu'on appelait dans l'École : *Principium exclusi tertii.*

De plus, on devra dire que cet intermédiaire existe également entre toutes les propositions contraires, à moins qu'on ne parle pour parler. Alors on ne dirait ni vrai, ni non-vrai; il y aurait un intermédiaire entre l'être et le non-être. Par conséquent, il y aurait un changement, terme moyen entre la production et la destruction. Il y aurait même un intermédiaire dans les cas où la négation entraîne un contraire. Ainsi il y aurait un nombre qui ne serait ni impair, ni non-impair; or, cela est impossible, comme le montre la définition du nombre.

Ce n'est pas tout. Avec les intermédiaires on ira à l'infini. On aura, non-seulement trois êtres au lieu de deux, mais bien davantage. En effet, outre l'affirmation et la négation primitives, il pourra y avoir une négation relative à l'intermédiaire : cet intermédiaire sera quelque chose; il aura une substance propre. Et d'ailleurs, lorsque quelqu'un interrogé si un objet est blanc, répond : *Non*, il ne fait autre chose que dire qu'il n'est point blanc; or, n'être pas, c'est la négation.

L'opinion que nous combattons a été adoptée par par quelques-uns, comme tant d'autres paradoxes. Quand on ne sait comment se tirer d'un argument captieux, on se rend à cet argument; on accepte la conclusion. C'est par ce motif que quelques-uns ont admis l'existence d'un intermédiaire; d'autres, parce qu'ils cherchent la raison de tout. Le moyen de les convaincre les uns et les autres, c'est de partir d'une définition; et il y aura nécessairement définition, s'ils donnent un sens à leurs paroles : la notion dont

les mots sont l'expression, est la définition de la chose dont on parle. Du reste, la pensée d'Héraclite quand il dit que tout est et n'est pas, semble être que tout est vrai; celle d'Anaxagore quand il prétend qu'entre les contraires il y a un intermédiaire, est que tout est faux. Puisqu'il y a mélange des contraires, le mélange n'est ni bien, ni non-bien; on n'en peut donc affirmer rien de vrai.

VIII.

D'après ce que nous venons d'établir, il est évident que ces assertions de quelques philosophes ne sont fondées ni en particulier ni en général. Les uns prétendent que rien n'est vrai; car rien n'empêche, disent-ils, qu'il en soit de toute proposition comme de celle-ci: Le rapport de la diagonale au côté du carré est incommensurable. Selon d'autres tout est vrai; cette assertion ne diffère guère de celle d'Héraclite; car celui qui dit que tout est vrai, ou que tout est faux, exprime à la fois ces deux propositions dans chacune d'elles. Si l'une est impossible l'autre le sera aussi.

Ensuite, il y a des propositions contradictoires, qui, évidemment, ne peuvent être vraies en même temps; elles ne peuvent pas non plus être fausses en même temps; et cependant cela semblerait plutôt possible, d'après ce que nous avons dit.

A tous ceux qui avancent de pareilles doctrines, il ne faut point demander, nous l'avons déjà dit plus haut, s'il y a ou s'il n'y a pas quelque chose, il faut leur dire de désigner quelque chose. Il faut, pour discuter, partir d'une définition, déterminer ce que signifient vrai ou faux. Si affirmer telle chose c'est le vrai, si la nier c'est le faux, il sera impossible que tout soit faux. Car il faut nécessairement que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie; et ensuite s'il faut de toute nécessité affirmer ou nier toute chose, il sera impossible que les deux propositions soient fausses; l'une des deux seulement est fausse. Joignons à cela cette observation déjà tant rebattue, que toutes ces assertions se détruisent elles-mêmes. Celui qui dit que tout est vrai, affirme aussi la vérité de l'assertion contraire à la sienne; de sorte que la sienne n'est pas vraie; car celui qui avance la proposition contraire prétend qu'il n'est pas dans le vrai. Celui qui dit que tout est faux, affirme aussi la fausseté de ce qu'il dit lui-même. S'ils prétendent, l'un que l'assertion contraire seulement n'est pas vraie, l'autre que la sienne seule n'est pas fausse, ils posent par cela même une infinité de propositions vraies ou de propositions fausses. Car celui qui prétend qu'une proposition vraie est vraie, celui-là dit vrai; or, cela nous mène à l'infini[1].

Il est évident encore que, ni ceux qui prétendent que tout est en repos, ni ceux qui prétendent que

[1] Telle proposition est vraie. Il est vrai que telle proposition est vraie. Il est vrai qu'il est vrai que telle proposition est vraie, etc.

tout est en mouvement, ne disent vrai. Car si tout est en repos, tout sera éternellement vrai et faux. Or, dans ce cas, il y a changement : celui qui dit que tout est en repos, n'a pas toujours été ; un moment viendra où il ne sera plus. Si, au contraire, tout est en mouvement, rien ne sera vrai ; tout sera donc faux. Mais nous avons démontré que cela était impossible. En outre, l'être dans lequel s'accomplit le changement, persiste ; c'est lui qui, de telle chose, devient telle autre par le changement.

Toutefois on ne peut pas dire non plus que tout est tantôt en mouvement, tantôt en repos, et que rien n'est dans un repos éternel. Car il y a un moteur éternel de tout ce qui est en mouvement, et le premier moteur est immobile.

FIN DU LIVRE QUATRIÈME.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE CINQUIÈME.

(Δ)

SOMMAIRE DU LIVRE CINQUIÈME.

Des diverses acceptions des termes philosophiques : I. Principe. — II. Cause. — III. Élément. — IV. Nature. — V. Nécessaire. — VI. Unité. — VII. Être. — VIII. Substance. — IX. Identité, Hétérogénéité, Différence, Ressemblance. — X. Opposé et Contraire. — XI. Antériorité et Postériorité. — XII. Puissance. — XIII. Quantité. — XIV. Qualité. — XV. Relation. — XVI. Parfait. — XVII. Terme. — XVIII. En quoi ou Pourquoi. — XIX. Disposition. — XX. État. — XXI. Passion. — XXII. Privation. — XXIII. Possession. — XXIV. Être ou provenir de. — XXV. Partie. — XXVI. Tout. — XXVII. Tronqué. — XXVIII. Genre. — XXIX. Faux. — XXX. Accident.

I.

Principe[1] se dit d'abord du point de départ de la chose : ainsi, le principe de la ligne, du voyage. C'est à l'une des extrémités que réside ce principe ; un

[1] Ἀρχή.

autre principe lui correspond, à l'extrémité opposée. Principe se dit ensuite de ce par quoi chaque chose se fait le mieux; par exemple, le principe d'une science. En effet, il ne faut pas toujours commencer par la notion première et le commencement de la science, mais par ce qui peut faciliter l'étude[1]. Le principe est encore la partie essentielle et première d'où provient une chose: ainsi, la carène est le principe du vaisseau, et le fondement celui de la maison; et le principe des animaux c'est, suivant les uns le cœur, suivant d'autres, le cerveau, suivant d'autres enfin, une autre partie quelconque du même genre[2]. Autre principe : la cause extérieure qui produit un être, ce en vertu de quoi commence le mouvement ou le changement. Ainsi, l'enfant provient du père et de la mère, et la guerre de l'insulte[3]. Autre principe : l'être, selon la

[1] Voyez *Categor.*, 8. Bekk., p. 8 sq.

[2] « Ou bien toutes les parties de l'animal sont engendrées en même « temps, le cœur, le poumon, le foie, l'œil, etc.; ou bien c'est dans un « ordre successif, et, ainsi qu'il est dit dans les vers qu'on attribue à « Orphée : *L'animal se forme comme le tissu d'un filet.* Or, on peut « s'assurer, même par les sens, que tout ne se produit pas simultanément; « nous voyons dans l'animal des parties déjà développées, tandis que « d'autres n'existent pas encore. Et l'on ne dira pas que la petitesse de « celles-ci empêche de les apercevoir. Le poumon est de sa nature bien « plus grand que le cœur. Or, il n'apparaît qu'après le cœur.... Si le « cœur, chez quelques animaux, est ce qui naît avant tout, et ce qui « correspond au cœur, chez ceux qui n'en ont pas, c'est le cœur qui « est le principe des animaux qui ont un cœur, c'est ce qui lui corres- « pond qui est le principe des autres animaux. » Arist. *De anim. generat.*, II, 1. Bekker, p. 734-735

[3] Dans le premier de ces deux exemples le principe est double : ce sont, suivant Aristote, deux principes contraires; dans le second, il n'y

volonté duquel se meut ce qui se meut, et change ce qui change : tels sont, dans les États, les magistrats, les princes, les rois, les tyrans. On appelle encore principes, les arts, et, entre tous, les arts architectoniques[1]. Enfin, ce qui a donné la première connaissance d'une chose est dit aussi le principe de cette chose : les prémisses sont les principes des démonstrations.

Les causes se prennent sous autant d'acceptions que les principes[2], car toutes les causes sont des principes. Ce qui est commun à tous les principes, c'est qu'ils sont la source d'où dérive ou l'existence, ou la naissance, ou la connaissance. Mais parmi les principes, les uns sont dans les choses, les autres sont en dehors des choses. Voilà pourquoi la nature est un principe, ainsi que l'élément, la pensée, la volonté, la substance.

a qu'un seul principe. Mais dans l'un comme dans l'autre le principe premier est le principe du mouvement. Voyez Arist., *De anim. generat.*, I, 18. Bekk., p. 721. Dans ce passage, il cite, non pas précisément notre second exemple, mais ce vers du poète comique Épicharme : « *De la médisance naissent les injures, des injures le combat.* »

[1] Il faut donner au mot *architectonique* toute son extension étymologique. Aristote appelle la Politique elle-même une science architectonique. *Ethic. Nicom.*, I, 1. Bekk., p. 1094.

[6] Asclépius remarque que cette proposition n'est pas parfaitement exacte, que dans la réalité le mot principe a une acception plus générale que le mot cause, qu'Aristote le reconnaît lui-même. Mais, ajoute Asclépius, Aristote se sert ici du langage commun, qui identifie à peu près ces deux expressions. *Schol.*, p. 689. Il est certain qu'Aristote, dans quelques passages, semble établir une distinction ; mais en général il emploie indifféremment le mot cause pour le mot principe, et réciproquement, et la plupart du temps tous les deux à la fois pour désigner le même objet.

La cause finale est dans le même cas, car le bon et le beau sont pour beaucoup d'êtres et principes de connaissance, et principes de mouvement.

II.

On appelle cause[1], ou bien la matière dont une chose se fait : l'airain est la cause de la statue, l'argent celle de la coupe, et, en remontant plus haut, les genres auxquels appartiennent l'argent et l'airain; ou bien la forme et le modèle ainsi que leurs genres, c'est-à-dire, la notion de l'essence : la cause de l'octave[2], c'est le rapport de deux à un, et, en général, le nombre et les parties qui entrent dans la définition de l'octave. Cause se dit encore du premier principe du changement ou du repos. Celui qui donne le con-

[1] Αἴτιον. Ce chapitre de la Métaphysique se retrouve tout entier, avec les mêmes développements, les mêmes termes, dans un autre ouvrage d'Aristote. Voyez *Phys. auscult.*, II, 8. Bekk., p. 198, 199. Asclépius mentionne à ce propos, l'opinion de ceux qui prétendent que certains passages ont été transportés, des autres livres d'Aristote dans la Métaphysique, pour combler des lacunes : Ἔλεγον γὰρ ὅτι τινὰ παραπώλοντο, καὶ μὴ δυνηθέντες μιμήσασθαι ἐκ τῶν αὐτοῦ ἐφήρμοσαν. *Schol.* p. 589. Il ne paraît pas que cette opinion ait eu d'autre fondement que la ressemblance des idées et des expressions, ressemblance qui ne prouve absolument rien : il est bien permis à un auteur de se copier lui même, et Aristote use sans cesse de la permission dans tous ses ouvrages.

[2] Διὰ πασῶν.

seil est une cause, et le père est la cause de l'enfant; et, en général, ce qui fait est cause de ce qui est fait, ce qui imprime le changement l'est de ce qui subit le changement. La cause est aussi le but, et j'entends par là ce en vue de quoi une chose se fait. La santé est la cause de la promenade. Pourquoi se promène-t-on? C'est pour se bien porter, répondons-nous; et, en parlant ainsi, nous pensons avoir assigné la cause. Enfin on nomme causes, tous les intermédiaires entre le moteur et le but. La macération, par exemple, la purgation, les remèdes, les instruments du médecin, sont des causes de la santé; car tous ces moyens sont employés en vue du but. Ces causes diffèrent toutefois entre elles, en ce qu'elles sont, les unes des instruments, les autres des opérations. Telles sont à peu près les diverses acceptions du mot cause.

Il résulte de cette diversité d'acceptions, que le même objet a plusieurs causes non-accidentelles : ainsi la statue a pour causes et l'art du statuaire et l'airain, non pas par son rapport à quelque autre objet, mais en tant qu'elle est une statue. Mais ces deux causes diffèrent l'une de l'autre; l'une est cause matérielle, l'autre, cause de mouvement. Les causes peuvent aussi être réciproques : l'exercice, par exemple, est cause de la bonne santé, et la bonne santé l'est de l'exercice; mais avec cette différence, que la bonne santé l'est comme but, et l'exercice, comme principe de mouvement. Enfin, la même cause peut quelquefois produire les contraires. Ce qui a été par sa présence cause de quelque chose, est dit souvent, par son absence, cause du contraire. Nous disons : Le pilote a, par son

absence, causé le naufrage du vaisseau; parce que la présence du pilote eût été une cause de salut. Mais dans ce cas les deux causes, la présence et la privation, sont l'une et l'autre causes de mouvement.

Toutes les causes que nous venons d'énumérer, se réduisent aux quatre sortes de causes principales. Les éléments pour les syllabes, et la matière pour les objets travaillés, le feu, la terre et les principes analogues pour les corps, les parties pour le tout, les prémisses pour la conclusion, sont des causes en tant qu'ils sont ce d'où proviennent les choses; et, parmi ces causes, les unes sont substantielles, les parties, par exemple, les autres essentielles, ainsi le tout, la composition et la forme. Pour ce qui est de la semence, du médecin, du conseiller, et en général de l'agent, toutes ces causes sont des principes de changement ou de stabilité. Les autres causes sont le but et le bien toutes choses : cause finale signifie, en effet, le bien par excellence et le but des autres êtres. Et qu'on dise que cette fin c'est le bien réel, ou que c'est seulement l'apparence du bien, peu importe.

Tels sont les genres auxquels on peut réduire les causes. Les causes se présentent sous une multitude d'aspects, mais on peut réduire ces modes aussi à un petit nombre. Entre des causes qui s'appliquent à des objets de même espèce, on distingue déjà diverses relations. Elles sont antérieures ou postérieures les unes aux autres : ainsi le médecin est antérieur à la santé, l'artiste à son œuvre, le double et le nombre le sont à l'octave; enfin, le général est toujours antérieur aux choses particulières qu'il contient. Certaines causes sont

marquées du caractère de l'accident, et cela à divers degrés. Polyclète est d'une façon, et le statuaire d'une autre façon, la cause de la statue ; ce n'est que par accident que le statuaire est Polyclète. Puis il y a ce qui contient l'accident. Ainsi, l'homme, ou même en remontant plus haut, l'animal est la cause de la statue, parce que Polyclète est un homme, et que l'homme est un animal. Et parmi les causes accidentelles, les unes sont plus éloignées, les autres sont plus proches. Admettons qu'on dise que la cause de la statue, c'est le blanc, c'est le musicien, et non plus Polyclète ou l'homme.

Outre les causes proprement dites, et les causes accidentelles, on distingue encore les causes en puissance et les causes en acte ; ainsi l'architecte constructeur d'édifices, et l'architecte construisant un édifice. Les mêmes relations qu'on observe entre les causes, on les remarque aussi entre les objets auxquels elles s'appliquent. Il y a la cause de cette statue en tant que statue, et celle de l'image en général ; la cause de cet airain en tant qu'airain, et en général la cause de la matière. De même pour les accidents. Enfin, et les causes accidentelles et les causes essentielles peuvent se trouver réunies dans la même notion ; lorsqu'on dit, par exemple, non plus Polyclète, non plus statuaire, mais Polyclète statuaire.

Les modes des causes sont, en somme, au nombre de six, et ces modes sont opposés deux à deux. La cause proprement dite est ou particulière ou générale; la cause accidentelle est aussi ou particulière ou générale ; les unes et les autres peuvent être ou combi-

nées ou simples. Enfin, toutes ces causes sont ou en acte, ou en puissance. Mais il y a cette différence entre elles, que les causes en acte, ainsi que les causes particulières, commencent et finissent en même temps que les effets qu'elles produisent : ce médecin, par exemple, n'est guérissant qu'autant qu'il traite ce malade; et cet architecte n'est construisant qu'autant qu'il construit cette maison. Il n'en est pas toujours ainsi des causes en puissance; la maison et l'architecte ne périssent pas en même temps.

III.

On nomme élément[1] la matière première qui entre dans la composition, et ne peut être divisée en parties hétérogènes[2] : ainsi, les éléments du son, c'est ce qui constitue le son, et les dernières parties dans lesquelles on le divise, parties qu'on ne peut plus diviser en d'autres sons d'une espèce différente de la leur propre. Si on les divisait, leurs parties seraient de même

[1] Στοιχεῖον.

[2] Aristote, dans le *De Cœlo* : « L'élément est ce en quoi se divise « un corps... L'élément ne se divise pas... Le feu et la terre existent « en puissance dans la chair et dans le bois : on les voit s'en séparer; « mais il n'y a ni chair ni bois dans le feu, pas plus en acte qu'en « puissance : s'il y en avait, il pourrait y avoir séparation. » III, 3. Bekk., p. 302.

espèce qu'elles-mêmes : une particule d'eau, par exemple, c'est de l'eau ; mais une partie de la syllabe n'est pas une syllabe. Ceux qui traitent des éléments des corps appellent aussi de ce nom les dernières parties dans lesquelles se divisent les corps, parties qu'on ne peut plus diviser en d'autres corps d'espèces différentes. C'est-là ce qu'ils appellent éléments, soit qu'ils n'admettent qu'un élément, soit qu'ils en admettent plusieurs. Il en est à peu près de même pour ce qu'on nomme les éléments, dans la démonstration des propriétés des figures géométriques, et, en général, pour ceux des démonstrations ; car les démonstrations premières, et qui se trouvent au fond de plusieurs démonstrations, sont dites éléments des démonstrations : ce sont les syllogismes premiers, composés de trois termes dont l'un sert de moyen.

De là, par métaphore, on appelle encore élément ce qui étant un et petit sert à un grand nombre de choses. C'est pourquoi, ce qui est petit, simple, indivisible est appelé élément. Par conséquent, les attributs les plus universels sont des éléments. Chacun d'eux est un et simple, et existe dans un grand nombre d'êtres, dans tous ou dans la plupart. Enfin l'unité et le point sont, suivant quelques-uns, des éléments.

Les genres sont universels, et de plus, indivisibles, car leur notion est une ; aussi quelques-uns prétendent-ils que les genres sont des éléments, plutôt que la différence, parce que le genre est plus universel. Partout, en effet, où y il a différence, là se montre le genre ; mais là où il y a genre, il n'y a pas toujours différence.

Du reste, le caractère commun à tous les éléments, c'est que l'élément de chaque être c'est son principe constitutif.

IV.

Nature [1] se dit d'abord de la génération de tout ce qui croît, par exemple lorsqu'on prononce longue, la première syllabe du mot grec [2]; ensuite de la matière intrinsèque d'où provient ce qui naît; c'est en outre le principe du premier mouvement dans tout être physique, principe interne et attaché à l'essence. Et l'on nomme croissance naturelle d'un être, l'augmentation qu'il reçoit d'un autre être soit par son adjonction [3], soit par sa connexion [4], soit, comme les embryons, par son adhérence [5] avec cet être. La connexion diffère de l'adjonction en ce que, dans ce dernier cas, il n'y a qu'un simple contact, tandis que dans l'autre cas, il y a dans les deux êtres quelque chose qui est un, et qui, au lieu d'un contact, produit leur connexion, et fait de ces deux êtres une unité sous le

[1] Φύσις.

[2] Οἷον εἴ τις λέγοι ἐπεκτείνας τὸ ῦ. Les mots dérivés de φύω, φύομαι, tels que φύσομαι, πέφυκα, font ῦ long; et φύσις dans ce cas est rapporté à son étymologie. Du reste ce sens est tout grec.

[3] Τῷ ἅπτεσθαι.

[4] Συμπεφυκέναι.

[5] Προσπεφυκέναι.

rapport de la continuité et de la quantité, mais non pas cependant sous le rapport de la qualité. Nature se dit, de plus, de la substance brute, inerte et sans action sur elle-même, dont se compose ou dont est fait un être physique. Ainsi, l'airain est la nature de la statue et des objets d'airain, et le bois celle des objets de bois; de même pour les autres êtres : c'est cela, c'est cette matière première et persistante qui constitue chacun d'eux. Par suite de cette considération, nature s'entend aussi des éléments des choses naturelles : ainsi s'expriment et ceux qui admettent pour élément ou le feu, ou la terre, ou l'air, ou l'eau, ou quelque principe analogue, et ceux qui admettent plusieurs de ces éléments, ou tous ces éléments à la fois. Sous un autre point de vue enfin la nature c'est l'essence des choses naturelles. Telle est l'acception que lui donnent ceux qui disent que la nature est la composition primitive, ou, avec Empédocle,

> . . . . . qu'aucun être n'a réellement une nature,
>
> Mais que le mélange, et la séparation des choses mélangées,
>
> Voilà tout ce qu'il y a, et que c'est-là ce que les hommes appellent nature [1].

C'est pour cela, selon eux, que de tout objet qui est naturellement, ou qui déjà devient, et qui possède en soi le principe naturel du devenir ou de l'être, nous ne disons pas qu'il a une nature, quand il n'a pas encore d'essence et de forme. C'est donc la réunion de l'essence et de la matière qui est la nature des

[1] Sturtz, *Empedoclis carmina*, p. 517.

êtres. Telle est celle des animaux, celle de leurs parties. Mais il faut dire que la matière première est une nature, et qu'elle peut l'être sous deux points de vue; car elle peut être ou première relativement à un objet, ou absolument première. Ainsi, pour les objets dont la substance est l'airain, c'est l'airain qui est premier relativement à ces objets; mais absolument, c'est l'eau peut-être, s'il est vrai que l'eau est le principe de tous les corps fusibles. Et il faut ajouter que la forme et l'essence sont encore une nature, car elles sont le but de toute production. Par métaphore enfin toute essence prend en général le nom de nature, à cause de celle dont nous parlons, car la nature est, elle aussi, une sorte d'essence.

Il suit de tout ce qui précède, que la nature première, la nature proprement dite, est l'essence des êtres qui ont en eux, et par eux-mêmes, le principe de leur mouvement [1]. La matière ne s'appelle en effet nature, que parce qu'elle est capable de recevoir en elle ce principe; et la génération ainsi que l'accroisse-

[1] Aristote établit ainsi dans un autre ouvrage ce caractère essentiel : « Les choses qui existent naturellement, ont toutes en elles le principe « du mouvement ou du repos, les unes celui du mouvement dans l'es- « pace, d'autres celui de la croissance et du dépérissement, d'autres ce- « lui du changement. Au contraire, une litière, un habit, toutes les cho- « ses de ce genre, tout ce qui est un produit de l'art, ne porte pas en « soi le principe de son changement; et, c'est la cause qui fait que ces « objets sont de pierre, de terre, ou un mélange de ces éléments, c'est « cette cause accidentelle qui est pour eux le principe du mouvement « ou du repos. La nature est donc un principe, une cause qui imprime « le mouvement et le repos, cause inhérente à l'essence même de l'ob- « jet, non cause accidentelle. » *Phys. auscult.* II, 1. Bekk., p. 192.

volonté duquel se meut ce qui se meut, et change ce qui change : tels sont, dans les États, les magistrats, les princes, les rois, les tyrans. On appelle encore principes, les arts, et, entre tous, les arts architectoniques[1]. Enfin, ce qui a donné la première connaissance d'une chose est dit aussi le principe de cette chose : les prémisses sont les principes des démonstrations.

Les causes se prennent sous autant d'acceptions que les principes[2], car toutes les causes sont des principes. Ce qui est commun à tous les principes, c'est qu'ils sont la source d'où dérive ou l'existence, ou la naissance, ou la connaissance. Mais parmi les principes, les uns sont dans les choses, les autres sont en dehors des choses. Voilà pourquoi la nature est un principe, ainsi que l'élément, la pensée, la volonté, la substance.

a qu'un seul principe. Mais dans l'un comme dans l'autre le principe premier est le principe du mouvement. Voyez Arist., *De anim. generat.*, I, 18. Bekk., p. 721. Dans ce passage, il cite, non pas précisément notre second exemple, mais ce vers du poète comique Épicharme : « *De la médisance naissent les injures, des injures le combat.* »

[1] Il faut donner au mot *architectonique* toute son extension étymologique. Aristote appelle la Politique elle-même une science architectonique. *Ethic. Nicom.*, I, 1. Bekk., p. 1094.

[2] Asclépius remarque que cette proposition n'est pas parfaitement exacte, que dans la réalité le mot principe a une acception plus générale que le mot cause, qu'Aristote le reconnaît lui-même. Mais, ajoute Asclépius, Aristote se sert ici du langage commun, qui identifie à peu près ces deux expressions. *Schol.*, p. 689. Il est certain qu'Aristote, dans quelques passages, semble établir une distinction; mais en général il emploie indifféremment le mot cause pour le mot principe, et réciproquement, et la plupart du temps tous les deux à la fois pour désigner le même objet.

La cause finale est dans le même cas, car le bon et le beau sont pour beaucoup d'êtres et principes de connaissance, et principes de mouvement.

II.

On appelle cause[1], ou bien la matière dont une chose se fait : l'airain est la cause de la statue, l'argent celle de la coupe, et, en remontant plus haut, les genres auxquels appartiennent l'argent et l'airain; ou bien la forme et le modèle ainsi que leurs genres, c'est-à-dire, la notion de l'essence : la cause de l'octave[2], c'est le rapport de deux à un, et, en général, le nombre et les parties qui entrent dans la définition de l'octave. Cause se dit encore du premier principe du changement ou du repos. Celui qui donne le con-

[1] Αἴτιον. Ce chapitre de la Métaphysique se retrouve tout entier, avec les mêmes développements, les mêmes termes, dans un autre ouvrage d'Aristote. Voyez *Phys. auscult.*, II, 8. Bekk., p. 198, 199. Asclépius mentionne à ce propos, l'opinion de ceux qui prétendent que certains passages ont été transportés, des autres livres d'Aristote dans la Métaphysique, pour combler des lacunes : Ἔλεγον γὰρ ὅτι τινὰ παρεπώλοντο, καὶ μὴ δυνηθέντες μιμήσασθαι ἐκ τῶν αὐτοῦ ἐφήρμοσαν. *Schol.* p. 589. Il ne paraît pas que cette opinion ait eu d'autre fondement que la ressemblance des idées et des expressions, ressemblance qui ne prouve absolument rien : il est bien permis à un auteur de se copier lui même, et Aristote use sans cesse de la permission dans tous ses ouvrages.

[2] Διὰ πασῶν.

seil est une cause, et le père est la cause de l'enfant; et, en général, ce qui fait est cause de ce qui est fait, ce qui imprime le changement l'est de ce qui subit le changement. La cause est aussi le but, et j'entends par là ce en vue de quoi une chose se fait. La santé est la cause de la promenade. Pourquoi se promène-t-on? C'est pour se bien porter, répondons-nous; et, en parlant ainsi, nous pensons avoir assigné la cause. Enfin on nomme causes, tous les intermédiaires entre le moteur et le but. La macération, par exemple, la purgation, les remèdes, les instruments du médecin, sont des causes de la santé; car tous ces moyens sont employés en vue du but. Ces causes diffèrent toutefois entre elles, en ce qu'elles sont, les unes des instruments, les autres des opérations. Telles sont à peu près les diverses acceptions du mot cause.

Il résulte de cette diversité d'acceptions, que le même objet a plusieurs causes non-accidentelles : ainsi la statue a pour causes et l'art du statuaire et l'airain, non pas par son rapport à quelque autre objet, mais en tant qu'elle est une statue. Mais ces deux causes diffèrent l'une de l'autre; l'une est cause matérielle, l'autre, cause de mouvement. Les causes peuvent aussi être réciproques : l'exercice, par exemple, est cause de la bonne santé, et la bonne santé l'est de l'exercice; mais avec cette différence, que la bonne santé l'est comme but, et l'exercice, comme principe de mouvement. Enfin, la même cause peut quelquefois produire les contraires. Ce qui a été par sa présence cause de quelque chose, est dit souvent, par son absence, cause du contraire. Nous disons : Le pilote a, par son

absence, causé le naufrage du vaisseau ; parce que la présence du pilote eût été une cause de salut. Mais dans ce cas les deux causes, la présence et la privation, sont l'une et l'autre causes de mouvement.

Toutes les causes que nous venons d'énumérer, se réduisent aux quatre sortes de causes principales. Les éléments pour les syllabes, et la matière pour les objets travaillés, le feu, la terre et les principes analogues pour les corps, les parties pour le tout, les prémisses pour la conclusion, sont des causes en tant qu'ils sont ce d'où proviennent les choses ; et, parmi ces causes, les unes sont substantielles, les parties, par exemple, les autres essentielles, ainsi le tout, la composition et la forme. Pour ce qui est de la semence, du médecin, du conseiller, et en général de l'agent, toutes ces causes sont des principes de changement ou de stabilité. Les autres causes sont le but et le bien toutes choses : cause finale signifie, en effet, le bien par excellence et le but des autres êtres. Et qu'on dise que cette fin c'est le bien réel, ou que c'est seulement l'apparence du bien, peu importe.

Tels sont les genres auxquels on peut réduire les causes. Les causes se présentent sous une multitude d'aspects, mais on peut réduire ces modes aussi à un petit nombre. Entre des causes qui s'appliquent à des objets de même espèce, on distingue déjà diverses relations. Elles sont antérieures ou postérieures les unes aux autres : ainsi le médecin est antérieur à la santé, l'artiste à son œuvre, le double et le nombre le sont à l'octave ; enfin, le général est toujours antérieur aux choses particulières qu'il contient. Certaines causes sont

marquées du caractère de l'accident, et cela à divers degrés. Polyclète est d'une façon, et le statuaire d'une autre façon, la cause de la statue ; ce n'est que par accident que le statuaire est Polyclète. Puis il y a ce qui contient l'accident. Ainsi, l'homme, ou même en remontant plus haut, l'animal est la cause de la statue, parce que Polyclète est un homme, et que l'homme est un animal. Et parmi les causes accidentelles, les unes sont plus éloignées, les autres sont plus proches. Admettons qu'on dise que la cause de la statue, c'est le blanc, c'est le musicien, et non plus Polyclète ou l'homme.

Outre les causes proprement dites, et les causes accidentelles, on distingue encore les causes en puissance et les causes en acte ; ainsi l'architecte constructeur d'édifices, et l'architecte construisant un édifice. Les mêmes relations qu'on observe entre les causes, on les remarque aussi entre les objets auxquels elles s'appliquent. Il y a la cause de cette statue en tant que statue, et celle de l'image en général ; la cause de cet airain en tant qu'airain, et en général la cause de la matière. De même pour les accidents. Enfin, et les causes accidentelles et les causes essentielles peuvent se trouver réunies dans la même notion ; lorsqu'on dit, par exemple, non plus Polyclète, non plus statuaire, mais Polyclète statuaire.

Les modes des causes sont, en somme, au nombre de six, et ces modes sont opposés deux à deux. La cause proprement dite est ou particulière ou générale ; la cause accidentelle est aussi ou particulière ou générale ; les unes et les autres peuvent être ou combi-

nées ou simples. Enfin, toutes ces causes sont ou en acte, ou en puissance. Mais il y a cette différence entre elles, que les causes en acte, ainsi que les causes particulières, commencent et finissent en même temps que les effets qu'elles produisent : ce médecin, par exemple, n'est guérissant qu'autant qu'il traite ce malade; et cet architecte n'est construisant qu'autant qu'il construit cette maison. Il n'en est pas toujours ainsi des causes en puissance; la maison et l'architecte ne périssent pas en même temps.

III.

On nomme élément[1] la matière première qui entre dans la composition, et ne peut être divisée en parties hétérogènes[2] : ainsi, les éléments du son, c'est ce qui constitue le son, et les dernières parties dans lesquelles on le divise, parties qu'on ne peut plus diviser en d'autres sons d'une espèce différente de la leur propre. Si on les divisait, leurs parties seraient de même

[1] Στοιχεῖον.

[2] Aristote, dans le *De Cœlo* : « L'élément est ce en quoi se divise « un corps... L'élément ne se divise pas... Le feu et la terre existent « en puissance dans la chair et dans le bois; on les voit s'en séparer; « mais il n'y a ni chair ni bois dans le feu, pas plus en acte qu'en « puissance : s'il y en avait, il pourrait y avoir séparation. » III, 3. Bekk., p. 302.

espèce qu'elles-mêmes : une particule d'eau, par exemple, c'est de l'eau ; mais une partie de la syllabe n'est pas une syllabe. Ceux qui traitent des éléments des corps appellent aussi de ce nom les dernières parties dans lesquelles se divisent les corps, parties qu'on ne peut plus diviser en d'autres corps d'espèces différentes. C'est-là ce qu'ils appellent éléments, soit qu'ils n'admettent qu'un élément, soit qu'ils en admettent plusieurs. Il en est à peu près de même pour ce qu'on nomme les éléments, dans la démonstration des propriétés des figures géométriques, et, en général, pour ceux des démonstrations ; car les démonstrations premières, et qui se trouvent au fond de plusieurs démonstrations, sont dites éléments des démonstrations : ce sont les syllogismes premiers, composés de trois termes dont l'un sert de moyen.

De là, par métaphore, on appelle encore élément ce qui étant un et petit sert à un grand nombre de choses. C'est pourquoi, ce qui est petit, simple, indivisible est appelé élément. Par conséquent, les attributs les plus universels sont des éléments. Chacun d'eux est un et simple, et existe dans un grand nombre d'êtres, dans tous ou dans la plupart. Enfin l'unité et le point sont, suivant quelques-uns, des éléments.

Les genres sont universels, et de plus, indivisibles, car leur notion est une ; aussi quelques-uns prétendent-ils que les genres sont des éléments, plutôt que la différence, parce que le genre est plus universel. Partout, en effet, où y il a différence, là se montre le genre ; mais là où il y a genre, il n'y a pas toujours différence.

Du reste, le caractère commun à tous les éléments, c'est que l'élément de chaque être c'est son principe constitutif.

IV.

Nature [1] se dit d'abord de la génération de tout ce qui croît, par exemple lorsqu'on prononce longue, la première syllabe du mot grec [2]; ensuite de la matière intrinsèque d'où provient ce qui naît; c'est en outre le principe du premier mouvement dans tout être physique, principe interne et attaché à l'essence. Et l'on nomme croissance naturelle d'un être, l'augmentation qu'il reçoit d'un autre être soit par son adjonction [3], soit par sa connexion [4], soit, comme les embryons, par son adhérence [5] avec cet être. La connexion diffère de l'adjonction en ce que, dans ce dernier cas, il n'y a qu'un simple contact, tandis que dans l'autre cas, il y a dans les deux êtres quelque chose qui est un, et qui, au lieu d'un contact, produit leur connexion, et fait de ces deux êtres une unité sous le

[1] Φύσις.

[2] Οἷον εἴ τις λέγοι ἐπεκτείνας τὸ ῦ. Les mots dérivés de φύω, φύομαι, tels que φύσομαι, πέφυκα, font ῦ long; et φύσις dans ce cas est rapporté à son étymologie. Du reste ce sens est tout grec.

[3] Τῷ ἅπτεσθαι.

[4] Συμπεφυκέναι.

[5] Προσπεφυκέναι.

rapport de la continuité et de la quantité, mais non pas cependant sous le rapport de la qualité. Nature se dit, de plus, de la substance brute, inerte et sans action sur elle-même, dont se compose ou dont est fait un être physique. Ainsi, l'airain est la nature de la statue et des objets d'airain, et le bois celle des objets de bois; de même pour les autres êtres : c'est cela, c'est cette matière première et persistante qui constitue chacun d'eux. Par suite de cette considération, nature s'entend aussi des éléments des choses naturelles : ainsi s'expriment et ceux qui admettent pour élément ou le feu, ou la terre, ou l'air, ou l'eau, ou quelque principe analogue, et ceux qui admettent plusieurs de ces éléments, ou tous ces éléments à la fois. Sous un autre point de vue enfin la nature c'est l'essence des choses naturelles. Telle est l'acception que lui donnent ceux qui disent que la nature est la composition primitive, ou, avec Empédocle,

. . . . . qu'aucun être n'a réellement une nature,
Mais que le mélange, et la séparation des choses mélangées,
Voilà tout ce qu'il y a, et que c'est-là ce que les hommes appellent nature [1].

C'est pour cela, selon eux, que de tout objet qui est naturellement, ou qui déjà devient, et qui possède en soi le principe naturel du devenir ou de l'être, nous ne disons pas qu'il a une nature, quand il n'a pas encore d'essence et de forme. C'est donc la réunion de l'essence et de la matière qui est la nature des

[1] Sturtz, *Empedoclis carmina*, p. 517.

êtres. Telle est celle des animaux, celle de leurs parties. Mais il faut dire que la matière première est une nature, et qu'elle peut l'être sous deux points de vue; car elle peut être ou première relativement à un objet, ou absolument première. Ainsi, pour les objets dont la substance est l'airain, c'est l'airain qui est premier relativement à ces objets; mais absolument, c'est l'eau peut-être, s'il est vrai que l'eau est le principe de tous les corps fusibles. Et il faut ajouter que la forme et l'essence sont encore une nature, car elles sont le but de toute production. Par métaphore enfin toute essence prend en général le nom de nature, à cause de celle dont nous parlons, car la nature est, elle aussi, une sorte d'essence.

Il suit de tout ce qui précède, que la nature première, la nature proprement dite, est l'essence des êtres qui ont en eux, et par eux-mêmes, le principe de leur mouvement [1]. La matière ne s'appelle en effet nature, que parce qu'elle est capable de recevoir en elle ce principe; et la génération ainsi que l'accroisse-

[1] Aristote établit ainsi dans un autre ouvrage ce caractère essentiel: « Les choses qui existent naturellement, ont toutes en elles le principe « du mouvement ou du repos, les unes celui du mouvement dans l'es- « pace, d'autres celui de la croissance et du dépérissement, d'autres ce- « lui du changement. Au contraire, une litière, un habit, toutes les cho- « ses de ce genre, tout ce qui est un produit de l'art, ne porte pas en « soi le principe de son changement; et, c'est la cause qui fait que ces « objets sont de pierre, de terre, ou un mélange de ces éléments, c'est « cette cause accidentelle qui est pour eux le principe du mouvement « ou du repos. La nature est donc un principe, une cause qui imprime « le mouvement et le repos, cause inhérente à l'essence même de l'ob- « jet, non cause accidentelle. » *Phys. auscult.* II, 1. Bekk., p. 192.

ment, que parce que ce sont des mouvements produits par ce principe. Et ce principe du mouvement des choses naturelles réside toujours en elles, soit en puissance, soit en acte.

V.

On nomme nécessaire[1] la cause coopérante[2] sans laquelle il est impossible de vivre. Ainsi la respiration et la nourriture sont nécessaires à l'animal. Sans elles, il lui est impossible d'exister. Ce sont encore les conditions sans lesquelles le bien ne saurait ni être ni devenir, ou sans lesquelles on ne peut ni se garantir d'un mal, ni s'en délivrer. Il est nécessaire, par exemple, de boire le remède pour n'être pas malade; de faire voile vers Égine, pour recevoir l'argent. C'est ensuite la violence et la force, c'est-à-dire ce qui nous empêche et nous arrête, malgré notre désir et notre volonté. Or la violence se nomme nécessité; et par suite la nécessité est une chose qui afflige[3], comme le dit Événus[4] :

[1] Ἀναγκαῖον.

[2] Συναιτίου.

[3] « Tout ce qu'on fait, tout ce qu'on subit par contrainte, est triste, « et, comme le dit Événus : *Toute nécessité est une chose affli-« geante.* Si une chose est affligeante, c'est aussi une chose vio-« lente, et réciproquement. Tout ce qui contrarie notre désir nous cause « de la douleur; car ce que nous désirons, c'est ce qui fait plaisir. » *Ethic. ad Eudem.*, II, 7. Bekk., p. 1223.

[4] Poète et philosophe contemporain de Socrate. Asclépius, *Schol.*,

Toute nécessité est une chose affligeante.

Enfin la force est une nécessité ; écoutons Sophocle[1] :

C'est la force qui m'oblige nécessairement à agir ainsi.

La nécessité présente l'idée de quelque chose d'inévitable ; et c'est avec raison, car elle est l'opposé du mouvement volontaire et réfléchi. De plus, quand une chose ne saurait être autrement qu'elle n'est, nous disons : Il est nécessaire qu'il en soit ainsi. Et cette nécessité est en quelque sorte la raison de tout ce qu'on appelle nécessaire. C'est en effet quand le désir ne peut atteindre son objet par suite de la violence, qu'on dit qu'il y a eu violence faite ou soufferte. La nécessité est donc à nos yeux ce en vertu de quoi il est impossible qu'une chose soit autrement. Même observation pour les causes coopérantes de la vie, ainsi que pour le bien. Car c'est lorsqu'il y a impossibilité, soit pour le bien, soit pour la vie et l'être, d'exister sans certaines conditions, que ces conditions sont nécessaires, et que la cause coopérante est une nécessité. Enfin les démonstrations des vérités nécessaires, sont nécessaires, parce qu'il est impossible, si la démonstration est rigoureuse, que la conclusion soit autre qu'elle n'est. Les causes de cette impossibilité, ce sont ces propositions premières, qui ne peuvent être autres qu'elles ne sont, qui composent le syllogisme.

Parmi les choses nécessaires, les unes ont en de-

p. 696, le nomme *Évènus le sophiste ;* mais Socrate lui-même, dans le Phédon, lui accorde le titre de philosophe. *Phæd.*, V, p. 61.

[1] Sophocle, *Électre,* v. 248.

seil est une cause, et le père est la cause de l'enfant; et, en général, ce qui fait est cause de ce qui est fait, ce qui imprime le changement l'est de ce qui subit le changement. La cause est aussi le but, et j'entends par là ce en vue de quoi une chose se fait. La santé est la cause de la promenade. Pourquoi se promène-t-on? C'est pour se bien porter, répondons-nous; et, en parlant ainsi, nous pensons avoir assigné la cause. Enfin on nomme causes, tous les intermédiaires entre le moteur et le but. La macération, par exemple, la purgation, les remèdes, les instruments du médecin, sont des causes de la santé; car tous ces moyens sont employés en vue du but. Ces causes diffèrent toutefois entre elles, en ce qu'elles sont, les unes des instruments, les autres des opérations. Telles sont à peu près les diverses acceptions du mot cause.

Il résulte de cette diversité d'acceptions, que le même objet a plusieurs causes non-accidentelles : ainsi la statue a pour causes et l'art du statuaire et l'airain, non pas par son rapport à quelque autre objet, mais en tant qu'elle est une statue. Mais ces deux causes diffèrent l'une de l'autre; l'une est cause matérielle, l'autre, cause de mouvement. Les causes peuvent aussi être réciproques : l'exercice, par exemple, est cause de la bonne santé, et la bonne santé l'est de l'exercice; mais avec cette différence, que la bonne santé l'est comme but, et l'exercice, comme principe de mouvement. Enfin, la même cause peut quelquefois produire les contraires. Ce qui a été par sa présence cause de quelque chose, est dit souvent, par son absence, cause du contraire. Nous disons : Le pilote a, par son

absence, causé le naufrage du vaisseau; parce que la présence du pilote eût été une cause de salut. Mais dans ce cas les deux causes, la présence et la privation, sont l'une et l'autre causes de mouvement.

Toutes les causes que nous venons d'énumérer, se réduisent aux quatre sortes de causes principales. Les éléments pour les syllabes, et la matière pour les objets travaillés, le feu, la terre et les principes analogues pour les corps, les parties pour le tout, les prémisses pour la conclusion, sont des causes en tant qu'ils sont ce d'où proviennent les choses; et, parmi ces causes, les unes sont substantielles, les parties, par exemple, les autres essentielles, ainsi le tout, la composition et la forme. Pour ce qui est de la semence, du médecin, du conseiller, et en général de l'agent, toutes ces causes sont des principes de changement ou de stabilité. Les autres causes sont le but et le bien toutes choses: cause finale signifie, en effet, le bien par excellence et le but des autres êtres. Et qu'on dise que cette fin c'est le bien réel, ou que c'est seulement l'apparence du bien, peu importe.

Tels sont les genres auxquels on peut réduire les causes. Les causes se présentent sous une multitude d'aspects, mais on peut réduire ces modes aussi à un petit nombre. Entre des causes qui s'appliquent à des objets de même espèce, on distingue déjà diverses relations. Elles sont antérieures ou postérieures les unes aux autres: ainsi le médecin est antérieur à la santé, l'artiste à son œuvre, le double et le nombre le sont à l'octave; enfin, le général est toujours antérieur aux choses particulières qu'il contient. Certaines causes sont

marquées du caractère de l'accident, et cela à divers degrés. Polyclète est d'une façon, et le statuaire d'une autre façon, la cause de la statue ; ce n'est que par accident que le statuaire est Polyclète. Puis il y a ce qui contient l'accident. Ainsi, l'homme, ou même en remontant plus haut, l'animal est la cause de la statue, parce que Polyclète est un homme, et que l'homme est un animal. Et parmi les causes accidentelles, les unes sont plus éloignées, les autres sont plus proches. Admettons qu'on dise que la cause de la statue, c'est le blanc, c'est le musicien, et non plus Polyclète ou l'homme.

Outre les causes proprement dites, et les causes accidentelles, on distingue encore les causes en puissance et lés causes en acte ; ainsi l'architecte constructeur d'édifices, et l'architecte construisant un édifice. Les mêmes relations qu'on observe entre les causes, on les remarque aussi entre les objets auxquels elles s'appliquent. Il y a la cause de cette statue en tant que statue, et celle de l'image en général ; la cause de cet airain en tant qu'airain, et en général la cause de la matière. De même pour les accidents. Enfin, et les causes accidentelles et les causes essentielles peuvent se trouver réunies dans la même notion ; lorsqu'on dit, par exemple, non plus Polyclète, non plus statuaire, mais Polyclète statuaire.

Les modes des causes sont, en somme, au nombre de six, et ces modes sont opposés deux à deux. La cause proprement dite est ou particulière ou générale ; la cause accidentelle est aussi ou particulière ou générale ; les unes et les autres peuvent être ou combi-

nées ou simples. Enfin, toutes ces causes sont ou en acte, ou en puissance. Mais il y a cette différence entre elles, que les causes en acte, ainsi que les causes particulières, commencent et finissent en même temps que les effets qu'elles produisent : ce médecin, par exemple, n'est guérissant qu'autant qu'il traite ce malade; et cet architecte n'est construisant qu'autant qu'il construit cette maison. Il n'en est pas toujours ainsi des causes en puissance; la maison et l'architecte ne périssent pas en même temps.

III.

On nomme élément[1] la matière première qui entre dans la composition, et ne peut être divisée en parties hétérogènes[2] : ainsi, les éléments du son, c'est ce qui constitue le son, et les dernières parties dans lesquelles on le divise, parties qu'on ne peut plus diviser en d'autres sons d'une espèce différente de la leur propre. Si on les divisait, leurs parties seraient de même

[1] Στοιχεῖον.

[2] Aristote, dans le *De Cœlo* : « L'élément est ce en quoi se divise « un corps... L'élément ne se divise pas... Le feu et la terre existent « en puissance dans la chair et dans le bois : on les voit s'en séparer ; « mais il n'y a ni chair ni bois dans le feu, pas plus en acte qu'en « puissance : s'il y en avait, il pourrait y avoir séparation. » III, 3. Bekk., p. 302.

espèce qu'elles-mêmes : une particule d'eau, par exemple, c'est de l'eau ; mais une partie de la syllabe n'est pas une syllabe. Ceux qui traitent des éléments des corps appellent aussi de ce nom les dernières parties dans lesquelles se divisent les corps, parties qu'on ne peut plus diviser en d'autres corps d'espèces différentes. C'est-là ce qu'ils appellent éléments, soit qu'ils n'admettent qu'un élément, soit qu'ils en admettent plusieurs. Il en est à peu près de même pour ce qu'on nomme les éléments, dans la démonstration des propriétés des figures géométriques, et, en général, pour ceux des démonstrations ; car les démonstrations premières, et qui se trouvent au fond de plusieurs démonstrations, sont dites éléments des démonstrations : ce sont les syllogismes premiers, composés de trois termes dont l'un sert de moyen.

De là, par métaphore, on appelle encore élément ce qui étant un et petit sert à un grand nombre de choses. C'est pourquoi, ce qui est petit, simple, indivisible est appelé élément. Par conséquent, les attributs les plus universels sont des éléments. Chacun d'eux est un et simple, et existe dans un grand nombre d'êtres, dans tous ou dans la plupart. Enfin l'unité et le point sont, suivant quelques-uns, des éléments.

Les genres sont universels, et de plus, indivisibles, car leur notion est une ; aussi quelques-uns prétendent-ils que les genres sont des éléments, plutôt que la différence, parce que le genre est plus universel. Partout, en effet, où y il a différence, là se montre le genre ; mais là où il y a genre, il n'y a pas toujours différence.

Du reste, le caractère commun à tous les éléments, c'est que l'élément de chaque être c'est son principe constitutif.

IV.

Nature [1] se dit d'abord de la génération de tout ce qui croît, par exemple lorsqu'on prononce longue, la première syllabe du mot grec [2]; ensuite de la matière intrinsèque d'où provient ce qui naît; c'est en outre le principe du premier mouvement dans tout être physique, principe interne et attaché à l'essence. Et l'on nomme croissance naturelle d'un être, l'augmentation qu'il reçoit d'un autre être soit par son adjonction [3], soit par sa connexion [4], soit, comme les embryons, par son adhérence [5] avec cet être. La connexion diffère de l'adjonction en ce que, dans ce dernier cas, il n'y a qu'un simple contact, tandis que dans l'autre cas, il y a dans les deux êtres quelque chose qui est un, et qui, au lieu d'un contact, produit leur connexion, et fait de ces deux êtres une unité sous le

[1] Φύσις.

[2] Οἷον εἴ τις λέγοι ἐπεκτείνας τὸ ῦ. Les mots dérivés de φύω, φύομαι, tels que φύσομαι, πέφυκα, font ῦ long; et φύσις dans ce cas est rapporté à son étymologie. Du reste ce sens est tout grec.

[3] Τῷ ἅπτεσθαι.

[4] Συμπεφυκέναι.

[5] Προσπεφυκέναι.

rapport de la continuité et de la quantité, mais non pas cependant sous le rapport de la qualité. Nature se dit, de plus, de la substance brute, inerte et sans action sur elle-même, dont se compose ou dont est fait un être physique. Ainsi, l'airain est la nature de la statue et des objets d'airain, et le bois celle des objets de bois ; de même pour les autres êtres : c'est cela, c'est cette matière première et persistante qui constitue chacun d'eux. Par suite de cette considération, nature s'entend aussi des éléments des choses naturelles : ainsi s'expriment et ceux qui admettent pour élément ou le feu, ou la terre, ou l'air, ou l'eau, ou quelque principe analogue, et ceux qui admettent plusieurs de ces éléments, ou tous ces éléments à la fois. Sous un autre point de vue enfin la nature c'est l'essence des choses naturelles. Telle est l'acception que lui donnent ceux qui disent que la nature est la composition primitive, ou, avec Empédocle,

> ..... qu'aucun être n'a réellement une nature,
> Mais que le mélange, et la séparation des choses mélangées,
> Voilà tout ce qu'il y a, et que c'est-là ce que les hommes appellent nature [1].

C'est pour cela, selon eux, que de tout objet qui est naturellement, ou qui déjà devient, et qui possède en soi le principe naturel du devenir ou de l'être, nous ne disons pas qu'il a une nature, quand il n'a pas encore d'essence et de forme. C'est donc la réunion de l'essence et de la matière qui est la nature des

[1] Sturtz, *Empedoclis carmina*, p. 517.

êtres. Telle est celle des animaux, celle de leurs parties. Mais il faut dire que la matière première est une nature, et qu'elle peut l'être sous deux points de vue ; car elle peut être ou première relativement à un objet, ou absolument première. Ainsi, pour les objets dont la substance est l'airain, c'est l'airain qui est premier relativement à ces objets ; mais absolument, c'est l'eau peut-être, s'il est vrai que l'eau est le principe de tous les corps fusibles. Et il faut ajouter que la forme et l'essence sont encore une nature, car elles sont le but de toute production. Par métaphore enfin toute essence prend en général le nom de nature, à cause de celle dont nous parlons, car la nature est, elle aussi, une sorte d'essence.

Il suit de tout ce qui précède, que la nature première, la nature proprement dite, est l'essence des êtres qui ont en eux, et par eux-mêmes, le principe de leur mouvement [1]. La matière ne s'appelle en effet nature, que parce qu'elle est capable de recevoir en elle ce principe ; et la génération ainsi que l'accroisse-

[1] Aristote établit ainsi dans un autre ouvrage ce caractère essentiel : « Les choses qui existent naturellement, ont toutes en elles le principe « du mouvement ou du repos, les unes celui du mouvement dans l'es- « pace, d'autres celui de la croissance et du dépérissement, d'autres ce- « lui du changement. Au contraire, une litière, un habit, toutes les cho- « ses de ce genre, tout ce qui est un produit de l'art, ne porte pas en « soi le principe de son changement ; et, c'est la cause qui fait que ces « objets sont de pierre, de terre, ou un mélange de ces éléments, c'est « cette cause accidentelle qui est pour eux le principe du mouvement « ou du repos. La nature est donc un principe, une cause qui imprime « le mouvement et le repos, cause inhérente à l'essence même de l'ob- « jet, non cause accidentelle. » *Phys. auscult.* II, 1. Bekk., p. 192.

hors d'elles la cause de leur nécessité ; les autres, au contraire, l'ont en elles-mêmes, et c'est d'elles que les premières tirent leur nécessité. De sorte que la nécessité première, la nécessité proprement dite est la nécessité absolue, car il est impossible qu'elle ait plusieurs modes d'existence. Elle est donc la nécessité invariable ; autrement elle aurait plusieurs modes d'existence. Si donc il y a des êtres éternels et immuables, rien ne peut leur faire violence ou contrarier leur nature.

VI.

Il y a deux sortes d'unité [1] ; il y a ce qui est un par accident, et ce qui l'est dans son essence. Coriscus, et musicien, et Coriscus musicien sont une seule chose, car il y a identité entre les expressions Coriscus et musicien, et Coriscus musicien. Musicien et juste, et Coriscus musicien juste, sont aussi une seule chose. Voilà ce qu'on nomme unité accidentelle. En effet, d'un côté juste et musicien sont les accidents d'une seule et même substance, de l'autre musicien et Coriscus sont réciproquement accidents l'un de l'autre. De même le musicien Coriscus est, sous un point de vue, la même chose que Coriscus, car l'une des deux parties de

[1] Τὸ ἕν.

cette expression est l'accident de l'autre partie; musicien l'est, si l'on veut, de Coriscus. Et le musicien Coriscus et le juste Coriscus sont aussi une seule chose, parce que l'un des deux termes de chacune de ces expressions est l'accident du même être. Et il importe peu que musicien soit accident de Coriscus ou que Coriscus le soit de musicien. De même encore lorsque l'accident s'applique au genre ou à quelque chose d'universel. Admettons qu'homme et homme musicien soient identiques l'un à l'autre. Ce sera ou bien parce que l'homme est une substance une qui a pour accident musicien, ou bien parce que l'un et l'autre sont les accidents d'un être particulier, de Coriscus par exemple. Toutefois, dans ce dernier cas, les deux accidents ne sont pas accidents de la même manière; l'un représente, pour ainsi dire, le genre, et existe dans l'essence; l'autre n'est qu'un état, une modification de la substance. Tout ce qu'on nomme unité accidentelle n'est unité que dans le sens que nous venons de dire.

Quant à ce qui est un essentiellement, il y a d'abord ce qui l'est par la continuité des parties : tel est le faisceau, auquel le lien donne la continuité, et les morceaux de bois qui la reçoivent de la colle. La ligne, même la ligne courbe, pourvu toutefois qu'elle soit continue, est une; de même aussi, chacune des parties du corps, la jambe, le bras. Disons cependant que ce qui a naturellement la continuité est plus un que ce qui n'a qu'une continuité artificielle. Or, on nomme continu ce dont le mouvement est un essentiellement, et ne peut être autre qu'il n'est. Ce mouvement un, c'est le

mouvement indivisible, mais indivisible dans le temps. Les choses continues en elles-mêmes sont celles qui ont plus que l'unité qui provient du contact. Si vous mettez en contact des morceaux de bois, vous n'irez pas dire qu'il y a là unité ; et, non plus que pour le bois, s'il s'agit du corps ou de tout autre continu. Les choses essentiellement continues sont unes, même quand elles ont une flexion. Celles qui n'ont pas de flexion le sont davantage : le tibia, par exemple, ou la cuisse le sont plus que la jambe, la jambe pouvant n'avoir pas un mouvement un ; et la ligne droite a, plus que la courbe, le caractère de l'unité. Nous disons de la ligne courbe, ainsi que de la ligne anguleuse, qu'elle est une et qu'elle n'est pas une, parce qu'il est possible que ses parties ne soient pas toutes en mouvement, ou qu'elles y soient toutes à la fois. Mais dans la ligne droite leur mouvement est toujours simultané, et aucune des parties ayant grandeur n'est en repos, comme dans la ligne courbe, tandis qu'une autre se meut.

Unité se prend encore dans un autre sens, l'homogénéité des parties du sujet. Il y a homogénéité, quand on ne peut marquer dans le sujet aucune division sous le rapport de la qualité. Et le sujet, ce sera, ou bien le sujet immédiat, ou bien les derniers éléments auxquels on puisse le rapporter. On dit que le vin est un, et que l'eau est une, en tant qu'ils sont l'un et l'autre génériquement indivisibles ; et que tous les liquides ensemble, l'huile, le vin, les corps fusibles, ne sont qu'une seule chose, parce qu'il y a identité entre les éléments primitifs de la matière liquide, car ce qui constitue tous les liquides, c'est l'eau et l'air.

Même quand on peut marquer des différences dans le genre, on attribue l'unité aux êtres qu'il contient. Et l'on dit que tous sont une seule chose, parce que le genre qui se trouve sous les différences est un. Le cheval, par exemple, l'homme, le chien, sont une seule chose, parce qu'ils sont des animaux. C'est à peu près comme dans le cas où il y a unité de matière. Tantôt, comme dans l'exemple que nous venons de citer, c'est au genre prochain qu'on rapporte l'unité, et tantôt, dans le cas où les genres immédiatement supérieurs aux objets identiques seraient les dernières espèces du genre, c'est au genre le plus élevé[1]. Ainsi, le triangle isocèle et l'équilatéral sont une seule et même figure, parce qu'ils sont triangles l'un et l'autre; mais ils ne sont pas les mêmes triangles. On attribue encore l'unité aux choses dont la notion essentielle ne peut se diviser en d'autres notions exprimant chacune l'essence de ces choses. De soi, en effet, toute définition peut se diviser. Il y a unité entre ce qui augmente et ce qui décroît, parce qu'il y a unité dans la définition ; de la même manière, pour les plans la définition est une. En général, tous les êtres dont l'idée, j'entends l'idée essentielle, est indivisible et ne peut être séparée ni dans le temps, ni dans l'espace, ni dans la définition ; l'unité de ces êtres est l'unité par excellence. Les essences sont dans ce cas. En général, c'est en tant qu'ils ne peuvent être divisés, qu'on attribue l'unité aux objets qui ne peuvent l'être. Si, par exemple, c'est en tant qu'homme qu'il n'y a pas de division possible,

[1] Sinon, il y aurait identité complète entre les deux objets : ils auraient la même notion essentielle, la même définition.

vous avez un seul homme; si en tant qu'animal, un seul animal; si en tant que grandeur, une seule grandeur.

L'unité est donc attribuée à la plupart des choses ou parce qu'elles produisent, ou parce qu'elles souffrent une autre unité, ou parce qu'elles sont en relation avec une unité. Les unités primitives sont les êtres dont l'essence est une; et l'essence peut être une soit par continuité, soit génériquement, soit par définition, car ce que nous comptons comme plusieurs, ce sont, ou bien les objets non continus, ou bien ceux qui ne sont pas du même genre, ou bien ceux qui n'ont pas l'unité de définition. Ajoutons que quelquefois nous disons qu'une chose est une par continuité, pourvu qu'elle ait quantité et continuité, mais que d'autres fois cela ne suffit pas. Il faut encore qu'elle soit un ensemble, c'est-à-dire qu'elle ait unité de forme. Ce ne serait pas pour nous une unité, que les parties de la chaussure que nous verrions rangées l'une auprès de l'autre d'une façon quelconque; c'est seulement quand il y a, non pas simplement continuité, mais des parties rangées de telle sorte que ce soit une chaussure et qu'il y ait une forme déterminée : c'est alors, dis-je, qu'il y a véritablement unité. C'est pour cela aussi que la ligne du cercle est la ligne une par excellence; elle est parfaite dans toutes ses parties.

L'essence de l'unité, c'est d'être le principe d'un nombre; car la mesure première de chaque genre d'êtres est un principe. C'est le principe par lequel nous connaissons un genre d'êtres, qui est la mesure première de ce genre. Le principe du reconnaissable

dans chaque genre, c'est donc l'unité. Seulement ce n'est pas la même unité pour tous les genres[1] : ici c'est un demi-ton, là c'est la voyelle ou la consonne. La pesanteur a une unité, le mouvement en a une autre encore. Mais, dans tous les cas, l'unité est indivisible, soit sous le rapport de la forme, soit sous celui de la quantité.

Ce qui est indivisible par rapport à la quantité, et en tant que quantité, ce qui est absolument indivisible et n'a pas de position, se nomme monade. Ce qui l'est dans tous les sens, mais a une position, est un point. Ce qui n'est divisible que dans un sens est une ligne. Ce qui peut être divisé en deux sens est un plan. Ce qui peut l'être de tous les côtés, et dans trois sens, sous le rapport de la quantité, est un corps. Et, si l'on prend l'ordre inverse, ce qui peut être divisé en trois sens de tous les côtés est un corps; ce qui peut être divisé en deux sens est un plan ; ce qui ne peut l'être qu'en un seul est une ligne; ce qu'on ne peut dans aucun sens diviser sous le rapport de la quantité est un point et une monade : sans position, c'est la monade; avec position, c'est le point.

De plus, ce qui est un, l'est ou relativement au nombre, ou relativement à la forme, ou relativement au genre, ou bien par analogie. Un en nombre, c'est ce dont la matière est une; un en forme, c'est ce qui a unité de définition; un génériquement, c'est ce qui a les mêmes attributs; partout où il y a relation, il y a unité par analogie. Les modes de l'unité que

[1] Voyez au liv. X, 1.

nous venons d'énumérer les premiers entraînent toujours les suivants. Ainsi, l'un en nombre est aussi un en forme ; mais ce qui est un en forme ne l'est pas toujours en nombre. Tout ce qui est un en forme, l'est toujours numériquement. L'unité générique n'est pas toujours unité de forme ; elle est toujours unité par analogie. Mais tout n'est pas un génériquement, qui est un par analogie.

Il est évident aussi que la pluralité doit être mise en opposition avec l'unité. Il y a pluralité ou bien par le défaut de continuité, ou bien parce que la matière, soit la matière du genre, soit les derniers éléments, peut se diviser par la forme, ou bien parce qu'il y a pluralité de définitions exprimant l'essence.

VII.

L'être[1] s'entend de ce qui est accidentellement, ou de ce qui est en soi. Il y a, par exemple, être accidentel, quand nous disons : *le juste est musicien* ; *l'homme est musicien* ; *le musicien est homme*. De même à peu près que quand nous disons que le musicien bâtit, c'est parce que l'architecte est accidentellement musicien, ou le musicien architecte ; car, *une chose est ceci ou cela*, signifie que ceci ou cela est l'accident de cette chose ; de même aussi, pour re-

[1] Τὸ ὄν.

venir à notre sujet, si l'on dit : *l'homme est musicien,* ou : *le musicien est homme ;* ou bien : *le musicien est blanc,* ou : *le blanc est musicien,* c'est dans le dernier cas, parce que l'un et l'autre sont les accidents du même être, et dans le premier, parce que musicien est l'accident de l'être. Le musicien n'est homme que parce que l'homme est accidentellement musicien. De même encore on ne dit que le non-blanc *est,* que parce que l'objet dont il est l'accident, *est* lui-même.

L'être prend le nom d'accidentel, ou bien lorsque le sujet de l'accident et l'accident sont tous les deux accidents d'un même être[1] ; ou bien, lorsque l'accident se trouve dans un être[2] ; ou bien enfin lorsque l'être où se trouve l'accident, est lui-même pris comme attribut de l'accident[3].

L'être en soi a autant d'acceptions qu'il y a de catégories[4], car autant on en distingue, autant ce sont de si-

[1] Prenons pour exemple *Coriscus musicien blanc.*

[2] *Coriscus musicien.*

[3] *Le musicien est homme.* Ce dernier cas rentre dans le précédent. Au fond il n'en diffère pas. Il y a seulement interversion des termes ; l'adjectif a pris la place du substantif, et le substantif celle de l'adjectif.

[4] Nous n'avons pas besoin d'expliquer le sens de ce mot dans la langue d'Aristote. Ce qui suit en donne une idée suffisante. Nous rappellerons seulement qu'Aristote compte dix catégories : Ἡ οὐσία, τὸ ποσόν, τὸ ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν, l'essence, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, la possession, l'action, la passion. Voyez le traité des *Catégories*, Bekk., p. 1 sqq. Souvent, dans la Métaphysique, Aristote mentionne les catégories, et en énumère, comme ici, un certain nombre, mais il n'en donne jamais la liste complète, et ne s'astreint jamais dans l'énumération, à un ordre déterminé.

gnifications données à l'être. Or, parmi les choses qu'embrassent les catégories, les unes sont des essences, d'autres des qualités, d'autres désignent la quantité, d'autres la relation, d'autres l'action ou la passion, d'autres le lieu, d'autres le temps : l'être se prend donc dans le même sens que chacun de ces modes. Il n'y a en effet aucune différence entre ces expressions : *l'homme est bien portant*, et : *l'homme se porte bien;* ou entre celles-ci : *l'homme est marchant, s'avançant*[1] et : *l'homme marche* ou *s'avance*. De même pour les autres cas.

Être, cela est, signifient encore qu'une chose est vraie; *n'être pas*, qu'elle n'est pas vraie, qu'elle est fausse, et cela, dans le cas de l'affirmation comme dans celui de la négation. Nous disons : *Socrate est musicien*, parce que cela est vrai ; ou bien : *Socrate est non-blanc*, parce que cela est vrai encore. Mais nous disons que le rapport de la diagonale au côté du carré n'est pas commensurable, parce qu'il est faux qu'il le soit.

Enfin, *être* et *étant* expriment tantôt la puissance, tantôt l'acte de ces choses dont nous avons parlé. Savoir, c'est tout à la fois et pouvoir se servir de la science et s'en servir ; et l'inertie se dit et de ce qui est déjà en repos et de ce qui peut être en repos ; de même encore pour les essences. Nous disons, en effet : *l'Hermès est dans la pierre* ; *la moitié de la ligne est dans la ligne* ; et : *voilà du froment*, quoique ce froment ne soit pas mûr encore. Mais dans quel cas l'être est-il,

[1] Τέμνων. Argyrop. *Secans ;* Bessar. *Incedens.*

dans quel cas n'est-il pas encore en puissance? C'est ce que nous déterminerons ailleurs [1].

VIII.

Substance [2] se dit des corps simples tels que la terre, le feu, l'eau et toutes les choses analogues; en général, des corps, ainsi que des animaux, des êtres divins qui ont des corps, et des parties de ces corps. Toutes ces choses sont appelées substances, parce qu'elles ne sont pas les attributs d'un sujet, mais sont elles-mêmes sujets des autres êtres. Sous un autre point de vue, la substance est la cause intrinsèque de l'existence des êtres qu'on ne rapporte pas à un sujet : l'âme, par exemple, est la substance de l'être animé. On donne encore ce nom aux parties intégrantes des êtres dont nous parlons, parties qui les limitent et déterminent leur essence, et dont l'anéantissement serait l'anéantissement du tout. Ainsi, l'existence du corps, selon quelques philosophes, dépend de celle du plan, l'existence du plan de celle de la ligne; et pour remonter plus haut, le nombre, d'après une autre doc-

[1] « On dit bien de la pierre qu'elle est l'Hermès en puissance, mais « la terre et l'eau, qui sont les éléments de la pierre, n'ont jamais été « appelés un Hermès en puissance....; le chien nouvellement né a la « vue en puissance, mais non pas celui qui est encore dans le ventre « de sa mère. » Alexandre, *Schol.*, p. 701; Sepulv., p. 139.

[2] Οὐσία. Voyez, pour les développements, liv. VII, 2 sq.

trine, est une substance; car, le nombre anéanti, il n'y a plus rien, et c'est lui qui détermine toutes choses. Enfin, le caractère propre de chaque être[1], caractère dont la notion est la définition de l'être, est l'essence de l'objet, sa substance même.

Il s'ensuit que le mot de substance a deux acceptions : il désigne, ou bien le dernier sujet, celui qui n'est plus l'attribut d'aucun autre, ou bien l'être déterminé, mais indépendant du sujet, c'est-à-dire la forme et la figure de chaque être.

IX.

Identité[2]. Il y a d'abord l'identité accidentelle; ainsi, il y a identité entre le blanc et le musicien, parce qu'ils sont les accidents du même être ; entre l'homme et le musicien, parce que l'un est l'accident de l'autre. C'est parce que le musicien est l'accident de l'homme, qu'on dit : Homme musicien. Cette expression est identique à chacune des deux autres, et chacune d'elles à celle-ci, puisque, pour nous, homme et musicien sont la même chose qu'homme musicien, et réciproquement. Aussi n'y a-t-il dans toutes ces identités aucun caractère universel. Il n'est pas vrai de

[1] Τὸ τί ἦν εἶναι. Nous aurions pu remarquer déjà plusieurs fois que cette expression n'était pas complétement synonyme de οὐσία dans la langue d'Aristote. Ce qui précède en est une preuve frappante.

[2] Ταὐτά.

dire que tout homme est la même chose que musicien ; l'universel existe de soi, tandis que l'accident n'existe point par lui-même, mais simplement comme attribut d'un être particulier. On admet l'identité de Socrate et de Socrate musicien; c'est que Socrate n'est pas l'essence de plusieurs êtres; aussi ne dit-on pas : *Tout Socrate*, comme on dit : *Tout homme*.

Outre l'identité accidentelle, il y a l'identité essentielle. Elle se dit, comme l'unité en soi, des choses dont la matière est une, soit par la forme, soit par le nombre, soit génériquement, ainsi que de celles dont l'essence est une. On voit donc que l'identité est une sorte d'unité d'être [1], unité de plusieurs objets, ou d'un seul pris comme plusieurs; par exemple, quand on dit : *Une chose est identique à elle-même*, la même chose est considérée comme deux.

On nomme hétérogènes [2], les choses qui ont pluralité de forme, ou de matière, ou de définition; et, en général, l'hétérogénéité est l'opposé de l'identité.

Différent [3] se dit des choses hétérogènes qui sont identiques sous quelque point de vue; non quand elles le sont seulement sous celui du nombre, mais quand elles le sont sous le point de vue de la forme, ou du genre, ou de l'analogie. Il se dit encore de ce qui appartient à des genres différents, des contraires et enfin de tout ce qui a dans l'essence quelque diversité.

Les choses semblables [4] sont les choses sujettes aux

[1] Voyez plus haut, ch. 6.

[2] Ἕτερα.

[3] Διάφορα.

[4] Ὅμοια.

mêmes modifications, et celles qui ont le plus de rapport que de différence, et celles qui ont la même qualité. Et quelques contraires que puissent revêtir les choses, si le plus grand nombre des caractères, ou si les caractères principaux se ressemblent, par cela seul il y a similitude.

Quant au dissemblable, il se prend dans tous les sens opposés au semblable.

X.

L'opposé[1] se dit de la contradiction, des contraires, de la relation; de la privation et de la possession; des principes des êtres et des éléments dans lesquels ils se résolvent, c'est-à-dire de la production et de la destruction. En un mot, dans tous les cas où un sujet ne peut admettre la coexistence de deux choses, nous disons que ces choses sont opposées, opposées en elles-mêmes, ou bien opposées quant à leurs principes[2]. Le foncé et

[1] Ἀντικείμενα.

[2] « Une chose peut être opposée à une autre de quatre manières : par « relation, par contrariété, ou, comme la privation l'est à la possession, « l'affirmation à la négation. Ainsi, pour donner des exemples, il y a « opposition par relation entre le double et la moitié, par contrariété « entre le bien et le mal ; la cécité et la vision sont opposées parce que « l'une est la négation, l'autre la possession ; et ces deux propositions : « Il est assis, Il n'est pas assis, le sont à titre d'affirmation et de néga- « tion.» *Categ.*, 9. Bekk., p. 11.

le blanc ne coexistent pas dans le même sujet; aussi leurs principes sont-ils opposés.

On appelle contraires [1] les choses de genres différents qui ne peuvent coexister dans le même sujet; et celles qui différent le plus dans le même genre; et celles qui diffèrent le plus dans le même sujet; et celles qui diffèrent le plus parmi les choses soumises à la même puissance; enfin celles dont la différence est considérable, soit absolument, soit génériquement, soit sous le rapport de l'espèce. Les autres contraires sont appelés ainsi, les uns parce qu'ils ont en eux les caractères dont nous parlons, d'autres parce qu'ils admettent ces caractères, d'autres parce qu'ils ont produit ou subi, produisent ou subissent, parce qu'ils ont dépouillé ou pris, possèdent ou ne possèdent pas ces caractères et ceux de même nature.

Puisque l'unité et l'être s'entendent de plusieurs manières, il s'ensuit nécessairement que leurs modes sont dans le même cas; il faut bien alors que l'identité, l'hétérogénéité et le contraire varient selon les diverses manières d'envisager l'être et l'unité.

On nomme choses d'espèces différentes, celles qui, étant du même genre, ne peuvent s'échanger mutuellement; et celles qui, étant dans le même genre, ont une différence; et celles dont les essences sont contraires. Il y a aussi différence d'espèce dans les contraires, soit dans tous les contraires, soit seulement dans les contraires primitifs, et aussi dans les êtres qui ont la dernière forme du genre, lorsque leurs no-

[1] Ἐναντία.

tions essentielles ne sont pas les mêmes. Ainsi l'homme et le cheval sont bien indivisibles par le genre, mais il y a différence dans leurs notions essentielles. Enfin les êtres dont l'essence est la même, mais avec une différence, sont d'espèces différentes.

L'identité d'espèce s'entend de tous les cas opposés à ceux que nous venons d'énumérer.

XI.

Antériorité et postériorité [1] s'entendent dans certains cas [2] de la relation à un objet considéré dans chaque genre comme premier et comme principe ; c'est le plus ou moins de proximité d'un principe déterminé, soit absolument et par la nature même, soit relativement à quelque chose, soit dans quelque endroit, soit sous certaines conditions. Dans l'espace, par exemple, l'antérieur est ce qui est plus proche d'un lieu déterminé par la nature, comme le milieu ou l'extrémité, ou pris au hasard ; et ce qui est plus éloigné de ce lieu est postérieur. Dans le temps, l'antérieur est d'abord ce qui est plus éloigné de l'instant actuel. Il en est

Πρότερα καὶ ὕστερα.

[2] Dans le traité des Catégories, Aristote réduit à quatre le nombre des cas principaux où l'on peut dire qu'une chose est antérieure à une autre : 1° Succession dans le temps; 2° Rapport de principe à conséquence; 3° Succession dans l'espace ou ordre proprement dit ; 4° Comparaison de la valeur morale, ou ordre de mérite. *Categ.*, 12. Bekker, p. 14.

ainsi pour le passé. La guerre de Troie est antérieure aux guerres médiques, parce qu'elle est plus éloignée de l'instant actuel. C'est ensuite ce qui est le plus rapproché de ce même instant. L'avenir est dans ce cas. La célébration des jeux Néméens sera antérieure à celle des jeux Pythiques, parce qu'elle est plus rapprochée de l'instant actuel, l'instant actuel étant pris comme principe, comme chose première. Par rapport au mouvement, l'antériorité appartient à ce qui est plus rapproché du principe moteur : l'enfant est antérieur à l'homme. Dans ce cas, le principe est déterminé de sa nature. Relativement à la puissance, ce qui a la priorité, c'est ce qui l'emporte en puissance, ce qui peut davantage. De ce genre est tout être à la volonté duquel un autre être, être inférieur, est forcé d'obéir, de telle façon que celui-ci ne se mette pas en mouvement si l'autre ne le meut pas, et qu'il se meuve si le premier lui imprime le mouvement. Ici, c'est la volonté qui est principe. Pour l'ordre, l'antériorité et la postériorité s'entendent de la distance réglée relativement à un objet déterminé. Le danseur qui suit le coryphée [1] est antérieur à celui qui figure au troisième rang [2] ; et l'avant-dernière corde de la lyre [3] est antérieure à la dernière [4]. Dans le premier cas, c'est le coryphée qui est principe ; dans le second cas, c'est la corde du milieu [5].

[1] Παραστάτης.

[2] Τριτοστάτης.

[3] Παρανήτη.

[4] Νήτη.

[5] Μέση. La lyre avait sept cordes au temps d'Aristote. Voyez liv. XIV, 6.

Voilà un point de vue de l'antériorité. Il en est un autre, l'antériorité de connaissance, et cette antériorité est absolue. Mais il y a deux ordres de connaissance, la connaissance essentielle et la connaissance sensible. Pour la connaissance essentielle, c'est l'universel qui est antérieur; c'est le particulier pour la connaissance sensible. Dans l'essence encore, l'accident est antérieur au tout : le musicien est antérieur à l'homme musicien; car il n'y aurait pas de tout sans parties. Et pourtant l'existence du musicien n'est pas possible, s'il n'y a pas quelqu'un qui soit musicien. L'antériorité s'entend enfin des propriétés de ce qui est antérieur : la rectitude est antérieure au poli; car l'une est une propriété essentielle de la ligne, l'autre est une propriété de la surface.

Il y a donc l'antériorité et la postériorité accidentelles, et celles de nature et d'essence. L'antériorité de nature n'a pas pour condition l'antériorité accidentelle; mais celle-ci ne peut jamais exister sans celle-là : telle est la distinction que Platon a établie. D'ailleurs, l'être a plusieurs acceptions : ce qui est antérieur dans l'être, c'est-là le sujet; aussi la substance a-t-elle la priorité.

Sous un autre point de vue, la priorité et la postériorité se rapportent à la puissance et à l'acte. Ce qui est en puissance est antérieur; ce qui est en acte, postérieur. Ainsi, en puissance, la moitié de la ligne est antérieure à la ligne entière, la partie est antérieure au tout; la matière à l'essence. Mais en acte, les parties sont postérieures au tout; car c'est après la dissolution du tout qu'elles sont en acte.

Tout ce qui est antérieur et postérieur rentre, sous quelque point de vue, dans ces exemples. En effet, sous le rapport de la production, il est possible que certaines choses existent sans les autres : ainsi le tout sera antérieur aux parties ; sous le rapport de la destruction au contraire, la partie sera antérieure au tout. De même pour les autres cas.

XII.

Pouvoir ou Puissance[1] s'entend du principe du mouvement ou du changement placé dans un autre être, ou dans le même être, mais en tant qu'autre. Ainsi, le pouvoir de bâtir ne se trouve point dans ce qui est bâti ; le pouvoir de guérir, au contraire, peut se trouver dans l'être qui est guéri, mais non pas en tant que guéri. Pouvoir s'entend donc, soit du principe du mouvement ou du changement placé dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre ; soit encore de la faculté d'être changé, mis en mouvement par autre chose, ou par soi-même en tant qu'autre : dans ce sens, c'est le pouvoir d'être modifié dans l'être qui est modifié. Ainsi, quelquefois nous disons qu'une chose a le pouvoir d'être modifiée quand elle peut éprouver une modification quelconque ; quelquefois aussi quand elle ne peut pas éprouver toute espèce de modifications,

[1] Δύναμις. Pour les développements, voyez le livre IX, ch. 1 et suiv.

mais seulement les meilleures. Pouvoir, se dit encore de la faculté de bien faire quelque chose, ou de la faire en vertu de sa volonté. Ceux qui seulement marchent ou parlent, mais qui le font ou mal, ou autrement qu'ils le voudraient, on ne dit pas qu'ils ont le pouvoir de parler ou de marcher. Pouvoir, s'entend également dans ce sens de la faculté d'être modifié.

Ensuite, tous les états dans lesquels on ne peut éprouver absolument aucune modification, aucun changement, ou dans lesquels on n'éprouve que difficilement une modification en mal, sont des pouvoirs; car on est brisé, broyé, courbé, on est détruit, en un mot, non pas en vertu d'un pouvoir, mais faute d'un pouvoir, et parce qu'on manque de quelque chose. Les êtres à l'abri de ces modifications sont ceux qui ne peuvent être changés que difficilement, que légèrement, parce qu'ils sont doués d'une puissance, d'un pouvoir propre, d'un état particulier.

Telles sont les diverses acceptions de pouvoir ou puissance. Puissant[1] doit donc être d'abord ce qui a le principe du mouvement ou du changement; car la faculté de produire le repos est une puissance, qu'elle se trouve dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre. Puissant se dit aussi de ce qui a la faculté d'être ainsi changé par un autre être; dans un autre sens, c'est la faculté de changer ainsi un autre objet ou en mieux, ou en pire. En effet, ce qui se détruit paraît avoir la puissance d'être détruit; il ne saurait être détruit s'il n'avait pas cette puissance : il

[1] Δυνατόν.

faut bien qu'il y ait maintenant en lui quelque disposition, cause et principe d'une semblable modification. Ainsi, on dit dans un sens qu'un objet est puissant en vertu de ses propriétés, dans un autre sens qu'il est puissant par la privation de certaines propriétés. Mais si la privation est elle-même une sorte de propriété, on sera puissant toujours en vertu d'une propriété particulière.

Il en est de même de l'être en général : il est puissant parce qu'il a certaines propriétés, certains principes ; il l'est aussi par la privation de ces propriétés, si la privation est elle-même une propriété. Il est puissant dans un autre sens en ce que le pouvoir de le détruire ne se rencontre ni dans un autre être, ni dans lui-même en tant qu'autre. Enfin, toutes ces expressions signifient qu'une chose peut arriver ou ne pas arriver, ou qu'elle peut se bien faire. De ce dernier genre est la puissance des êtres inanimés, des instruments : c'est à cette condition du bien, qu'on dit d'une lyre qu'elle peut rendre des sons ; on dit d'une autre qu'elle ne le peut pas, lorsqu'elle n'a pas des sons harmonieux.

L'Impuissance[1] est la privation de la puissance, le manque d'un principe comme celui que nous venons de signaler, manque absolu, ou manque pour un être qui devrait naturellement le posséder, ou bien encore à l'époque où il serait dans sa nature de le posséder. On ne dit point au même titre que l'enfant et l'eunuque sont impuissants à engendrer. De plus, à chaque

[1] Ἀδυναμία.

puissance est opposée une impuissance particulière, et à la puissance simplement motrice, et à celle qui produit le bien. Impuissant[1] s'entend d'abord de l'impuissance de ce genre; il se prend encore dans un autre sens. Il s'agit du Possible et de l'Impossible[2]. L'impossible, c'est ce dont le contraire est nécessairement vrai. Ainsi, il est impossible que le rapport de la diagonale au côté du carré soit commensurable, car il est faux qu'il le soit: non-seulement le contraire est vrai, mais il est nécessaire que ce rapport soit incommensurable, et, par conséquent, non-seulement il est faux que le rapport en question soit commensurable, mais cela est nécessairement faux. L'opposé de l'impossible, le possible est ce dont le contraire n'est pas nécessairement faux. Ainsi, il est possible que l'homme soit assis; car il n'est pas nécessairement faux qu'il ne soit pas assis. Possible, dans un sens, signifie donc, comme nous venons de le dire, ce qui n'est pas nécessairement faux; dans un autre sens, c'est ce qui est vrai, ou bien encore ce qui peut être vrai.

Ce n'est que par métaphore qu'on se sert du mot puissance dans la Géométrie[3]; la puissance, dans ce cas, n'est pas un pouvoir réel. Mais toutes les acceptions de puissance en tant que pouvoir, se rapportent

[1] Ἀδύνατον.

[2] Les mots δυνατόν, ἀδύνατον, signifient également puissant et impuissant, possible et impossible.

[3] Première, seconde, troisième puissance, expressions équivalentes à celles de ligne, carré, cube. Dans la Géométrie, il n'y a que trois puissances; dans l'Arithmétique, il y en a un nombre infini.

à la puissance première, c'est-à-dire au principe du changement placé dans un autre être en tant qu'autre.

Les autres choses sont dites possibles ou puissantes, les unes parce qu'un autre être a sur elles un pouvoir de ce genre; les autres au contraire parce qu'elles ne sont point soumises à ce pouvoir; d'autres parce que ce pouvoir est d'une nature déterminée. Il en est de même des acceptions d'impuissant ou d'impossible; de sorte que la définition de la puissance première, est : Principe du changement placé dans un autre être en tant qu'autre.

XIII.

Quantité[1] s'entend de ce qui est divisible en éléments constitutifs, dont l'un ou l'autre, ou chacun, est un et a, de sa nature, une existence propre. La pluralité est une quantité lorsqu'elle peut se compter ; la grandeur, lorsqu'elle peut se mesurer. On appelle pluralité ce qui est, en puissance, divisible en parties non continues; grandeur, ce qui peut se diviser en parties continues. Une grandeur continue dans un seul sens,

[1] Ποσόν. Dans un autre ouvrage, Aristote réduit à deux modes généraux tous les modes de la quantité proprement dite: 1° Quantité discrète, 2° Quantité continue. Il distingue aussi, comme dans ce chapitre, des quantités essentielles et des quantités qui ne portent que par accident le caractère de la quantité. *Categor.*, 6. Bekk., p. 4, 5, 6.

s'appelle longueur ; dans deux sens, largeur, et dans trois, profondeur. Une pluralité finie, c'est le nombre ; une longueur finie, c'est la ligne. Ce qui a largeur déterminée, est un plan ; profondeur déterminée, un corps. Enfin, certaines choses sont des quantités par elles-mêmes, d'autres accidentellement. Ainsi, la ligne est par elle-même une quantité ; le musicien n'en est une qu'accidentellement.

Des choses qui sont quantités par elles-mêmes, les unes le sont par leur essence, la ligne par exemple, car la quantité entre dans la définition de la ligne ; d'autres ne le sont que comme des modes, des états de la quantité : ainsi, le beaucoup et le peu, le long et le court, le large et l'étroit, le profond et son contraire, le lourd et le léger, et les choses de ce genre. Le grand et le petit, le plus grand et le moindre, considérés, soit en eux-mêmes, soit dans leurs rapports, sont aussi des modes essentiels de la quantité. Ces noms cependant sont quelquefois appliqués par métaphore à d'autres objets. Quantité, pris accidentellement, s'entend, comme nous l'avons dit, du musicien, du blanc, en tant qu'ils se trouvent dans des êtres qui ont quantité. Le mouvement, le temps, sont appelés quantités dans un autre sens. On dit qu'ils ont une quantité, qu'ils sont continus, à cause de la divisibilité des êtres dont ils sont des modifications ; divisibilité, non point de l'être en mouvement, mais de l'être auquel s'est appliqué le mouvement. C'est parce que cet être a quantité, qu'il y a quantité aussi pour le mouvement ; et le temps n'est une quantité que parce que le mouvement en est une.

XIV.

La Qualité[1] est d'abord la différence qui distingue l'essence : ainsi l'homme est un animal qui a telle qualité, parce qu'il est bipède ; le cheval, parce qu'il est quadrupède. Le cercle est une figure qui a aussi telle qualité : il n'a pas d'angles. Dans ce sens, qualité signifie donc la différence qui distingue l'essence. Qualité peut aussi se dire des êtres immobiles et des êtres mathématiques, des nombres par exemple. Ainsi les nombres composés, et non ceux qui ont pour facteur l'unité ; en un mot, ceux qui sont des imitations du plan, du solide, c'est-à-dire les nombres carrés, les nombres cubes : et, en général, l'expression qualité s'applique à tout ce qui, dans l'essence du nombre, est autre que la quantité. L'essence du nombre c'est d'être le produit d'un nombre multiplié par l'unité : l'essence de six, ce n'est point deux fois, trois fois un nombre, mais une fois, car six, c'est une fois six. Qualité se dit encore des attributs des substances en mouvement. Telles sont la chaleur et le froid, la blancheur et la noirceur, la pesanteur et la légèreté, et tous les attributs de ce genre que peuvent revêtir tour à tour les corps dans leurs changements alternatifs. Enfin cet expression s'applique à la vertu et au vice, et en général, au mal et au bien.

[1] Ποιόν. Lisez dans les *Catégories*, ch. 8. Bekk., p. 8 sq.. le long article de la *Qualité*. Celui-ci n'en est que l'abrégé.

On peut donc ramener les différents sens de qualité à deux principaux, dont l'un est par excellence le sens propre du mot. La qualité première est la différence dans l'essence. La qualité dans les nombres fait partie des nombres mêmes; c'est bien une différence d'essences, mais d'essences ou immobiles, ou considérées en tant qu'immobiles.

Dans la seconde espèce de qualités au contraire, se rangent les modes des êtres en mouvement, en tant qu'ils sont en mouvement, et les différences des mouvements. La vertu, le vice, peuvent être considérés comme faisant partie de ces modes, car ils sont l'expression des différences de mouvement ou d'action dans les êtres en mouvement qui font ou éprouvent le bien ou le mal. Par exemple, cet être peut être mis en mouvement ou agir de telle manière, il est bon; cet autre d'une manière contraire, il est mauvais. Le bien et le mal surtout reçoivent le nom de qualités dans les êtres animés, et parmi ceux-ci, principalement dans ceux qui ont une volonté.

XV.

Relation [1] s'entend, ou bien du double par rapport à la moitié, du triple par rapport au tiers, et en géné-

[1] Πρός τι. Voyez le chapitre de la *Relation* dans le traité déjà si souvent indiqué. *Categor.*, 7. Bekk., p. 6 sq.

ral du multiple par rapport au sous-multiple, du plus par rapport au moins ; ou bien c'est le rapport de ce qui échauffe à ce qui est échauffé, de ce qui coupe à ce qui est coupé, et en général de ce qui est actif à ce qui est passif. C'est aussi le rapport du commensurable à la mesure, de ce qui peut être su à la science, du sensible à la sensation. Les premières relations sont les relations numériques, relations indéterminées ; ou relations de nombres déterminés entre eux, ou relations d'un nombre avec l'unité. Ainsi, la relation numérique de la pluralité à l'unité n'est point déterminée : ce peut être tel ou tel nombre. La relation de un et demi avec un demi, est une relation de nombres déterminés ; la relation du nombre fractionnaire en général à la fraction, n'est pas une relation de nombres déterminés : il en est pour elle comme pour celle de la pluralité à l'unité. En un mot la relation du plus au moins est une relation numérique complétement indéterminée. Le nombre inférieur est, il est vrai, commensurable, mais on le compare à un nombre incommensurable. En effet, le plus relativement au moins, c'est une fois le moins et encore un reste ; ce reste est indéterminé, il peut lui être ou ne pas lui être égal.

Toutes ces relations sont des relations de nombres ou de propriétés du nombre, et aussi les relations par égalité, par similitude, par identité ; mais celles-ci sont d'une autre espèce. En effet, sous chacun de ces modes, il y a l'unité : on appelle identique ce dont l'essence est une, semblable, ce qui a la même qualité ; égal, ce qui a la même quantité. Or, l'unité est le

principe, la mesure du nombre. De sorte que l'on peut dire que toutes ces relations sont des relations numériques, mais non point de la même espèce que les précédentes. Les relations de ce qui est actif à ce qui est passif sont des relations, soit des pouvoirs actif et passif, soit des actes de ces pouvoirs. Ainsi, il y a relation de ce qui peut échauffer à ce qui a la possibilité de s'échauffer, parce qu'il y a puissance. Il y a aussi relation de ce qui échauffe à ce qui est échauffé, de ce qui coupe à ce qui est coupé, mais relation d'êtres en acte. Pour les relations numériques au contraire, il n'y a point acte, à moins qu'on n'entende par là ces propriétés dont nous avons parlé ailleurs ; l'acte considéré comme mouvement ne s'y rencontre pas.

Quant aux relations de puissance, il y a d'abord celles qui sont déterminées par le temps : ce sont les relations de ce qui a fait à ce qui est fait, de ce qui doit faire à ce qui doit être fait. C'est en ce sens que le père est dit père de son fils : l'un a fait, l'autre a subi l'action. Il y a enfin des choses qui sont dites relatives comme étant des privations de puissance ; ainsi l'impossible, et toutes les choses du même genre, l'invisible par exemple.

Ce qui est relatif numériquement ou en puissance est relatif à ce titre qu'on le rapporte à autre chose, et non pas autre chose à lui. Ce qui est commensurable, scientifique, intelligible, est appelé relatif, au contraire, parce qu'on lui rapporte autre chose. Dire qu'une chose est intelligible, c'est dire qu'il peut y avoir intelligence de cette chose ; or, l'intelligence

n'est point relative à l'être auquel elle appartient : parler ainsi, ce serait répéter deux fois la même chose. De même la vue est relative à quelque objet, non point à l'être dont elle est la vue, bien qu'il soit vrai de le dire. La vue est relative ou à la couleur, ou à quelque autre chose de semblable. Dans l'autre expression il y aurait deux fois la même chose : la vue est la vue de l'être dont elle est la vue.

Les choses qui en elles-mêmes sont relatives, le sont, ou comme celles dont nous venons de parler, ou bien parce que les genres dont elles dépendent sont relatifs de cette manière. La médecine, par exemple, rentre dans les choses relatives, parce que la science, dont elle est une espèce, semble elle-même une chose relative. On donne encore le nom de relatifs aux attributs en vertu desquels les êtres qui les possèdent sont dits relatifs : à l'égalité, parce que l'égal est relatif, à la similitude, parce que le semblable l'est aussi. Il y a enfin des relations accidentelles : ainsi l'homme est relatif, parce que accidentellement il est double, et que le double est une chose relative. Le blanc aussi peut être relatif de la même manière, si le même être est accidentellement double et blanc.

XVI.

Parfait [1] se dit d'abord de ce en dehors de quoi il

[1] Τέλειον.

n'y a rien, pas même une seule partie[1]. Ainsi, telle durée déterminée est parfaite, lorsqu'en dehors de cette durée il n'y a pas quelque durée qui soit une partie de la première. On appelle encore parfait ce qui, sous le rapport du mérite et du bien, n'est pas surpassé dans un genre particulier. On dit : Un médecin parfait, un parfait joueur de flûte, lorsqu'il ne leur manque aucune des qualités propres à leur art. Cette qualification s'applique, par métaphore, même à ce qui est mauvais. On dit : Un parfait sycophante; un parfait voleur; on leur donne bien le nom de bons : Un bon voleur, un bon sycophante. Le mérite d'un être est aussi une perfection. Chaque chose, chaque essence est parfaite lorsque dans le genre qui lui est propre, il ne lui manque aucune des parties qui constituent naturellement sa force et sa grandeur. On donne encore le nom de parfaites aux choses qui tendent à une bonne fin. Elles sont parfaites en tant qu'elles ont une fin[2]. Et comme la perfection est un point extrême, on applique métaphoriquement ce mot même aux choses mauvaises, et l'on dit : Cela est parfaitement perdu, parfaitement détruit, lorsqu'il ne manque rien à la destruction et au mal, lorsqu'ils sont arrivés au dernier terme. C'est pour cela que le mot par-

[1] Le mot propre, ici, serait plutôt *complet ;* mais nous avons dû employer le mot parfait à cause de ce qui suit.

[2] Τέλος, τέλειον, et plus loin τελευτή : ces analogies manquent dans notre langue. De là, nécessairement, quelque chose de forcé dans la traduction, tandis que tout se tient et s'enchaîne admirablement dans l'original. Ce n'est pas la première fois que nous aurions pu faire une pareille remarque.

fait se dit métaphoriquement de la mort : l'un et l'autre sont le dernier terme. Enfin la raison pour laquelle on fait une chose, est un but final, une perfection.

Parfait en soi s'entend donc alors, ou de ce à quoi il ne manque rien de ce qui constitue le bien, de ce qui n'est point surpassé dans son genre propre, ou de ce qui n'a en dehors de soi absolument aucune partie. D'autres choses, sans être parfaites par elles-mêmes, le sont en vertu de celles-là, ou parce qu'elles produisent la perfection, ou parce qu'elles la possèdent, qu'elles sont en harmonie avec elle, ou bien parce qu'elles soutiennent quelque autre espèce de rapport avec ce qui est proprement appelé parfait.

XVII.

Terme[1] se dit de l'extrémité de chaque chose ; du point à partir duquel il n'y a plus rien, en deçà duquel est tout. C'est aussi la limite des grandeurs, ou des choses qui ont grandeur, enfin le but de chaque chose, j'entends le point où aboutit le mouvement, l'action, et non pas le point de départ. Quelquefois néanmoins on donne également ce nom, au point de départ, au point d'arrêt, à la cause finale, à la substance de chaque être et à son essence ; car ces principes sont le terme de la connaissance, et comme

[1] Πέρας.

terme de la connaissance, ils sont aussi le terme des choses. Évidemment, d'après cela, le mot terme a autant d'acceptions que celui de principe, et plus encore : le principe est un terme, mais le terme n'est pas toujours un principe.

XVIII.

En quoi ou Pourquoi[1] se prend sous plusieurs acceptions. Dans un sens, il désigne la forme, l'essence, de chaque chose : ainsi, ce en quoi on est bon, c'est le bien en soi. Dans un autre sens, il s'applique au sujet premier dans lequel s'est produit quelque chose, ainsi au plan qui a reçu la couleur. En quoi ou pourquoi dans son acception première signifie donc d'abord la forme, et en second lieu la matière, la substance première de chaque chose, en un mot il a toutes les acceptions du mot cause. En effet, on dit : Pourquoi est-il venu ? tout aussi bien que : Dans quel but est-il venu ? Pourquoi a-t-on fait un paralogisme ou un syllogisme ? dans le sens de : Quelle a été la cause du syllogisme ou du paralogisme ? Pourquoi et en quoi se dit encore de la position : ce pourquoi l'on est debout, ce pourquoi l'on marche. Dans ces deux cas il s'agit de la position et du lieu.

[1] Καθ' ὅ.

D'après cela, En soi et Pour soi[1] s'entendra nécessairement aussi de plusieurs manières. En soi signifiera l'essence de chaque être, ainsi Callias et l'essence propre de Callias. Il exprimera ensuite tout ce qui se trouve dans la notion de l'être : Callias est en soi un animal ; car dans la notion de Callias se trouve l'animal : Callias est un animal. En soi s'entend aussi du sujet premier qui a reçu en lui ou dans quelques-unes de ses parties quelque qualité : ainsi le plan, en soi, est blanc ; l'homme, en soi, est vivant, car l'âme, partie de l'essence de l'homme, est le principe de la vie. Il se dit encore de ce qui n'a pas de cause autre que soi. Il est vrai que l'homme a plusieurs causes, l'animal, le bipède ; cependant l'homme est homme en soi et pour soi. Il se dit enfin de ce qui ne se trouve que dans un seul être et en tant qu'il est seul ; c'est dans ce sens que ce qui est isolé existe en soi et pour soi.

XIX.

La Disposition[2] est l'ordre de ce qui a des parties, ou par rapport au lieu, ou par rapport à la puissance, ou par rapport à la forme. Il faut bien, en effet, qu'il y ait là une certaine position, comme l'indique le nom même : disposition.

[1] Καθ' αὑτό.

[2] Διάθεσις.

XX.

État[1], dans un sens, signifie l'activité ou la passivité en acte; par exemple l'action ou le mouvement; car, entre l'être qui agit, et celui qui subit l'action, il y a toujours l'action. Entre l'être qui porte un habit et l'habit porté il y a toujours un intermédiaire, le port de l'habit. Évidemment, le port de l'habit, ce ne peut être l'état de l'habit porté; car on irait à l'infini, si l'on disait que l'état est l'état d'un état. Dans un autre sens, état se prend pour disposition, situation bonne ou mauvaise d'un être, ou en soi, ou par rapport à un autre. Ainsi la santé est un état; car elle est une disposition particulière. État s'applique encore aux différentes parties dont l'ensemble constitue la disposition : dans ce sens, la force ou la faiblesse des membres est un état des membres.

XXI.

Passion[2] se dit d'abord des qualités que peut alter-

[1] Ἕξις. Voyez précédemment le chapitre de la qualité, et plus bas celui de la possession, ἔχειν.

[2] Πάθος. Aristote ne fait qu'une courte remarque dans les *Catégories*

nativement revêtir un être; ainsi le blanc et le noir, le doux et l'amer, la pesanteur et la légèreté, et toutes les autres qualités de ce genre. Dans un autre sens, c'est l'acte même de ces qualités, le passage de l'une à l'autre. Passion, dans ce dernier cas, se dit plutôt des qualités mauvaises : c'est surtout aux tendances déplorables et nuisibles que ce nom s'applique. Enfin, on donne le nom de passion, à un grand, un cruel malheur.

XXII.

On dit qu'il y a Privation [1], ou bien quand un être n'a pas quelque qualité qui ne doit point se trouver en lui, qu'il n'est pas dans sa nature d'avoir : c'est dans ce sens qu'on dit qu'une plante est privée d'yeux ; ou bien lorsque cette qualité devant naturellement se trouver en lui ou dans le genre auquel il appartient, il ne la possède pas cependant. Ainsi l'homme aveugle est privé des yeux d'une tout autre manière que la taupe; dans le dernier cas, la privation est un fait général, dans l'autre, c'est un fait individuel. Il y a encore privation lorsqu'un être devant naturellement avoir une qualité, et à une époque déterminée, ne l'a

au sujet de l'action et de la passion, c'est qu'elles sont entre elles dans un rapport de contrariété, et qu'elles sont susceptibles de plus ou de moins. *Categ.*, 9. Bekk., p. 11.

[1] Στέρησις.

pas, cette époque venue. La cécité est une privation ; mais on ne dit point qu'un être est aveugle à un âge quelconque, mais seulement s'il n'a pas la vue à l'âge où il doit naturellement l'avoir. Il y a également privation lorsqu'on n'a point telle faculté dans la partie où l'on doit l'avoir, appliquée aux objets auxquels elle doit s'appliquer, dans les circonstances et de la manière convenables. La suppression violente s'appelle encore privation.

Enfin toutes les négations marquées par la particule *in* ou toute autre semblable [1], expriment autant de privations. On dit qu'un objet est inégal, lorsqu'il n'a point l'égalité qui lui est naturelle ; invisible, quand il est absolument sans couleur, ou quand il est faiblement coloré ; on appelle sans pieds celui qui n'a pas de pieds ou qui en a de mauvais. Il y a aussi privation d'une chose lorsqu'elle est en petite quantité : un fruit sans noyau, pour un fruit qui n'a qu'un petit noyau ; ou bien lorsque cette chose se fait ou difficilement ou mal : insécable ne signifie pas seulement qui ne peut être coupé, mais qui se coupe difficilement, qui se coupe mal. Enfin privation signifie manque absolu. On n'appelle pas aveugle celui qui ne voit que d'un œil, mais celui qui ne voit ni de l'un ni de l'autre. D'après cela tout être n'est pas ou bon ou méchant, ou juste ou injuste ; il y a des intermédiaires.

[1] Le texte : Αἱ ἀπὸ τοῦ Α στερήσεις. Nous avons été obligés d'ajouter quelque chose, à cause de l'impossibilité de trouver un équivalent de ἄπουν, commençant par la particule *in*, et aussi parce que plusieurs autres particules, telles que *mé*, *dé*, etc., jouent dans notre langue le même rôle que l'α privatif en grec.

D'après cela, En soi et Pour soi[1] s'entendra nécessairement aussi de plusieurs manières. En soi signifiera l'essence de chaque être, ainsi Callias et l'essence propre de Callias. Il exprimera ensuite tout ce qui se trouve dans la notion de l'être : Callias est en soi un animal ; car dans la notion de Callias se trouve l'animal : Callias est un animal. En soi s'entend aussi du sujet premier qui a reçu en lui ou dans quelques-unes de ses parties quelque qualité : ainsi le plan, en soi, est blanc ; l'homme, en soi, est vivant, car l'âme, partie de l'essence de l'homme, est le principe de la vie. Il se dit encore de ce qui n'a pas de cause autre que soi. Il est vrai que l'homme a plusieurs causes, l'animal, le bipède ; cependant l'homme est homme en soi et pour soi. Il se dit enfin de ce qui ne se trouve que dans un seul être et en tant qu'il est seul ; c'est dans ce sens que ce qui est isolé existe en soi et pour soi.

XIX.

La Disposition[2] est l'ordre de ce qui a des parties, ou par rapport au lieu, ou par rapport à la puissance, ou par rapport à la forme. Il faut bien, en effet, qu'il y ait là une certaine position, comme l'indique le nom même : disposition.

[1] Καθ' αὑτό.

[2] Διάθεσις.

contraire de la possession s'exprime d'autant de manières que la possession, et qui correspondent aux expressions que nous venons d'énumérer.

XXIV.

Être ou Provenir de [1], s'applique dans un sens à ce dont une chose est faite, ainsi la matière; et dans ce sens il y a un double point de vue, la matière première ou bien telle espèce particulière de matière. Exemple du premier : Ce qui est fusible provient de l'eau. Second point de vue : La statue provient de l'airain. Dans un autre sens il se dit du principe du mouvement. D'où provient le combat, par exemple? de l'insulte, parce qu'elle est le principe du combat. Il s'applique aussi à l'ensemble de la matière et de la forme. Ainsi les parties proviennent du tout, un vers, de l'Iliade; les pierres viennent de la maison, car une forme est une fin, et ce qui a une fin est parfait [2]. Sous un autre point de vue, le tout vient de la partie; ainsi, l'homme vient du bipède, la syllabe de l'élément. Mais ils n'en viennent pas comme la statue vient de l'airain; la substance composée vient de la matière sensible; l'espèce vient de la matière de l'espèce. Outre ces exem-

[1] Ἔκ τινος εἶναι.

[2] Voyez plus haut, ch. 16.

ples, l'expression dont il s'agit s'applique aux choses qui proviennent de quelqu'une de ces manières, mais proviennent seulement d'une partie déterminée. C'est dans ce sens qu'on dit que l'enfant vient du père et de la mère, que les plantes viennent de la terre; parce qu'ils viennent de quelqu'une de leurs parties.

Provenir, dans un autre sens, n'indique que la succession dans le temps. Ainsi, la nuit vient du jour, la tempête du calme, pour dire que l'un suit l'autre. Quelquefois il y a retour de l'un à l'autre, comme dans les exemples que nous venons de citer; d'autres fois il y a succession invariable : ainsi, on est parti à la suite de l'équinoxe pour aller en mer, c'est-à-dire après l'équinoxe; les Thargélies[1] à la suite des Dionysiaques[2], pour dire, après les Dionysiaques[3].

XXV.

Partie[4], dans un sens, se dit de ce en quoi on peut diviser une quantité quelconque. Car toujours ce qu'on retranche d'une quantité, en tant que quantité, s'appelle partie de cette quantité. Ainsi, deux peut être considéré comme partie de trois. Dans un autre sens, on donne seulement ce nom à ce qui mesure exacte-

[1] Fêtes en l'honneur d'Apollon et de Diane.

[2] Fêtes de Bacchus.

[3] Voyez livre II, 2.

[4] Μέρος.

ment les quantités ; de sorte que, sous un point de vue, deux sera partie de trois, et sous l'autre, non. Ce en quoi peut se diviser un genre ; le genre animal par exemple, autrement que sous le rapport de la quantité, s'appelle encore partie de ce genre. Dans ce sens les espèces sont des parties du genre. Partie se dit aussi de ce en quoi peut se diviser un objet, ou de ce qui constitue le tout ou la forme, ou ce qui a la forme. L'airain, par exemple, est une partie de la sphère ou du cube d'airain, il est la matière qui reçoit la forme. L'angle est aussi une partie. Enfin, les éléments de la définition de chaque être particulier sont encore des parties du tout. De sorte que, sous ce point de vue, le genre peut être considéré comme partie de l'espèce ; sous un autre, au contraire, l'espèce est partie du genre.

XXVI.

Tout[1], s'entend de ce à quoi il ne manque aucune des parties qui constituent naturellement un tout ; ou bien de ce qui embrasse d'autres êtres s'il a l'unité, et des êtres embrassés, s'ils forment une unité. Sous ce dernier point de vue, deux cas se présentent : ou bien chacun des êtres embrassés est un, ou bien l'unité résulte de leur ensemble. Ainsi, pour le premier cas,

[1] Ὅλον.

l'universel, (car l'universel reçoit le nom de tout, comme désignant un ensemble,) l'universel est universel parce qu'il embrasse plusieurs êtres, à chacun desquels il s'applique, et que tous ces êtres particuliers forment une unité commune, par exemple, homme, cheval, dieu, parce que ce sont tous des êtres vivants. Dans le second cas, le continu déterminé s'appelle tout ou ensemble, parce qu'il est une unité résultant de plusieurs parties intégrantes, surtout lorsque ces parties sont en puissance, quelquefois aussi lorsqu'elles sont en acte.

Les objets naturels ont plutôt ce caractère que les objets d'art, comme nous l'avons fait remarquer à propos de l'unité; car le tout ou l'ensemble est une espèce d'unité.

Ajoutons que les quantités ayant un commencement, un milieu et une fin, les choses pour lesquelles la position n'apporte aucun changement, sont appelées Tout; celles qui subissent un changement par la position sont appelées Ensemble. Celles qui peuvent réunir les deux caractères sont à la fois ensemble et tout[1]. Telles sont celles dont la nature reste la même dans le déplacement des parties, mais dont la forme varie : ainsi la cire, un habit. On applique à ces objets les expressions de tout et d'ensemble; car ils ont les deux caractères. Mais l'eau, les corps liquides, les nombres, reçoivent seulement la dénomination de tout. Le mot ensemble ne s'applique ni aux nombres, ni à l'eau, si ce n'est par métaphore. L'expression Tous[2] s'appli-

[1] Καὶ ὅλα καὶ πᾶν.

[2] Πάντα.

que aux choses que l'on appellerait tout, en les considérant comme unité; si on les considère comme divisées, on leur applique le pluriel : tout ce nombre, toutes ces monades.

XXVII.

Tronqué[1] se dit des quantités, mais non point de toutes au hasard; il faut, non-seulement qu'elles puissent être divisées, mais encore qu'elles forment un ensemble : le nombre deux n'est pas tronqué si l'on retranche une des deux unités, car la partie enlevée par mutilation n'est jamais égale à ce qui reste de l'objet. Il en est de même de tous les nombres. Pour qu'il y ait mutilation, il faut que l'essence persiste : quand une coupe est mutilée, c'est encore une coupe. Or, le nombre, après le retranchement, ne reste pas le même. Il ne suffit pas toutefois, pour qu'il y ait mutilation, que les parties de l'objet soient différentes. Il y a des nombres dont les parties diffèrent : ces parties peuvent être deux et trois. En général, il n'y a pas de mutilation pour les choses dans lesquelles l'arrangement des parties est indifférent, telles que le feu et l'eau; il faut, pour qu'il y ait mutilation, que l'arrangement des parties tienne à l'essence même de l'objet.

[1] Κολοβόν.

Il faut de plus qu'il y ait continuité ; car il y a dans une harmonie des tons différents disposés dans un ordre déterminé, et cependant on ne dit jamais qu'une harmonie est tronquée. Joignez à cela que cette expression ne s'applique ni à tout ensemble quelconque, ni à un ensemble privé d'une partie quelconque. Il ne faut pas qu'on enlève les parties constitutives de l'essence; l'endroit qu'occupaient les parties n'est pas non plus indifférent. Une coupe n'est point mutilée lorsqu'elle est percée; elle l'est, lorsque l'anse, le bord a été retranché. Un homme n'est point mutilé pour avoir perdu une partie de son embonpoint ou la rate[1], mais s'il a perdu quelque extrémité ; et cela, non pas même pour toutes les extrémités : il faut que ce soit une extrémité qui, une fois retranchée, ne puisse jamais se reproduire. Voilà pourquoi on ne dit pas des chauves qu'ils sont mutilés.

XXVIII.

Genre ou Race[2] s'emploie d'abord pour exprimer la génération continue des êtres qui ont la même forme[3]. Ainsi, on dit : Tant que subsistera le genre

[1] Des expériences ont prouvé que ce viscère n'était pas absolument indispensable à la vie.

[2] Γένος.

[3] Voyez Porphyre, *Introduction aux Catégories*, ch. 2, dans la collection de Brandis. *Schol.*, p. 1.

humain, pour dire : Tant qu'il y aura génération non-interrompue des hommes. Il se dit aussi par rapport à ce dont les êtres dérivent, au principe qui les a fait passer à l'être : les Hellènes, les Ioniens. Ces noms désignent des races, parce que ce sont des êtres qui ont les uns Hellen, les autres Ion, pour premier auteur de leur existence. Race se dit plutôt par rapport au générateur que par rapport à la matière. Toutefois le genre vient aussi de la femme; ainsi, on dit : la race de Pyrrha.

Dans un autre sens du mot genre, le plan est le genre des figures planes, le solide des figures solides; car chaque figure est ou tel plan, ou tel solide : le plan et le solide en général sont les sujets qui se différencient dans les cas particuliers. Dans les définitions, on donne le nom de genre à la notion fondamentale et essentielle, dont les qualités sont les différences[1].

Telles sont les diverses acceptions du mot genre. Il s'applique donc ou à la génération continue des êtres qui ont la même forme, ou à la production d'une même espèce par un premier moteur commun, ou à la communauté de matière; car ce qui a différence, qualité, c'est le sujet commun, c'est ce que nous appelons la matière.

On dit qu'il y a différence de genre lorsque le sujet premier est différent, lorsque les choses ne peuvent

[1] Aristote a consacré au genre, considéré sous ce point de vue, un livre tout entier du traité des Topiques. Voyez *Topic.*, IV. Bekk., p. 120 sqq.

se résoudre les unes dans les autres, ni rentrer toutes dans la même chose. Ainsi, la forme et la matière diffèrent par le genre ; et il en est de même de tous les objets qui se rapportent à des catégories de l'être différentes (on sait que l'être exprime tantôt la forme déterminée, tantôt la qualité ; et toutes les autres distinctions que nous avons précédemment établies) : ces modes, en effet, ne peuvent ni rentrer les uns dans les autres, ni se résoudre dans un seul.

XXIX.

Faux[1] s'entend, d'une manière, de la fausseté dans les choses[2], et alors il y a fausseté, ou parce que les choses ne sont pas réellement, ou parce qu'il est impossible qu'elles soient ; comme si l'on disait, par exemple, que le rapport de la diagonale au côté du carré est commensurable, ou que vous êtes assis : l'un est absolument faux, l'autre l'est accidentellement ; car, dans l'un et l'autre cas, le fait affirmé n'est pas.

Faux se dit encore des choses qui sont bien réellement, mais qui apparaissent autrement qu'elles ne sont, ou ce qu'elles ne sont pas ; par exemple, une

[1] Ψεῦδος.

[2] Voyez Métaph. IX, 10.

silhouette, un songe : ils ont bien quelque réalité, mais ils ne sont point les objets dont ils représentent l'image. Ainsi, on dit que les choses sont fausses, ou parce qu'elles ne sont pas absolument, ou parce qu'elles ne sont que des apparences et non des réalités.

Une définition fausse est celle qui exprime des choses qui ne sont pas ; je dis fausse en tant que fausse. Ainsi toute définition quelconque sera fausse quand elle portera sur un autre objet que celui relativement auquel elle est vraie : par exemple, ce qui est vrai du cercle est faux du triangle. La définition de chaque être est une, sous un point de vue, car on définit par l'essence ; sous un autre point de vue elle est multiple, car il y a l'être en soi, puis l'être avec ses modifications ; il y a Socrate, et Socrate musicien. Mais la définition fausse n'est proprement définition de rien.

Ces considérations montrent la sottise de ce que dit Antisthène, qu'on ne peut donner d'un même être qu'une seule définition, la définition propre ; d'où il résulterait qu'il n'y a pas de contradiction, et, en dernier résultat, que rien n'est faux. Mais remarquons qu'on peut définir chaque être non point seulement par sa propre définition, mais encore par celle d'un autre être ; définition fausse alors, ou absolument fausse [1], ou vraie sous un point de vue [2] : on peut dire que huit est double, et c'est-là la notion même

[1] Quand on définit un genre par la notion d'un autre genre, une espèce par celle d'une autre espèce, un individu par celle d'un autre individu.

[2] Quand on donne à l'individu la définition de l'espèce, à l'espèce celle du genre.

du nombre deux. Telles sont les diverses significations du mot faux.

On dit qu'un homme est faux, lorsqu'il aime, lorsqu'il recherche la fausseté sans aucun autre but, mais pour la fausseté elle-même, ou bien lorsqu'il pousse les autres à la fausseté. C'est dans ce dernier sens que nous donnons le nom de fausses aux choses qui offrent une image fausse. C'est donc une fausseté que cette proposition de l'Hippias[1], que le même être est à la fois véridique et menteur. Socrate appelle menteur celui qui peut mentir; et par là il entend celui qui est instruit et adroit. Il ajoute que celui qui est méchant volontairement vaut mieux que celui qui l'est involontairement. Et cette fausseté, il prétend l'établir par une induction : Celui qui boite à dessein, vaut mieux que celui qui boite involontairement; et par boiter il entend imiter un boiteux. Mais en réalité, celui qui boiterait à dessein, serait pire assurément; il en est de cela comme de la méchanceté dans le caractère.

XXX.

Accident[2] se dit de ce qui se trouve dans un être

[1] Platon, *Hippias minor*, IV, p. 365, et XVI, p. 374, jusqu'à la fin du dialogue.

[2] Συμβεβηκός.

et peut être affirmé avec vérité, mais qui n'est cependant ni nécessaire ni ordinaire. Supposons qu'en creusant une fosse pour y planter un arbre, on trouve un trésor. C'est accidentellement que celui qui creuse une fosse trouve un trésor ; car l'un n'est ni la conséquence, ni la suite nécessaire de l'autre, et il n'est pas ordinaire non plus qu'en plantant un arbre on trouve un trésor. Supposons encore qu'un musicien soit blanc ; comme ce n'est ni nécessaire, ni général, c'est-là ce que nous nommons un accident. Si donc une chose, quelle qu'elle soit, arrive à un être, même avec circonstances de lieu et de temps, mais qu'il n'y ait pas de cause qui détermine son essence, soit actuellement, soit dans tel lieu, cette chose sera un accident. L'accident n'a donc aucune cause déterminée, il n'a qu'une cause fortuite : or, le fortuit c'est l'indéterminé[1]. C'est par accident qu'on aborde à Égine, quand on n'est point parti avec l'intention d'y aller, mais qu'on y est venu, poussé par la tempête, ou pris par des pirates. L'accident s'est produit, il existe, mais il n'a pas sa cause en lui-même, il n'existe qu'en vertu d'autre chose. C'est la tempête qui a été cause que vous avez abordé où vous ne vouliez point, et ce lieu, ç'a été Égine.

Le mot accident s'entend encore d'une autre manière ; il se dit de ce qui existe de soi-même dans un objet, sans être un des caractères distinctifs de son essence : telle est cette propriété du triangle que ses

[1] Voyez liv. VI, 3, et liv. XIII, 8.

trois angles valent deux angles droits [1]. Ces accidents peuvent être éternels ; les accidents proprement dits ne le sont point : nous en avons donné raison ailleurs [2].

[1] On ne définit pas le triangle, *une figure dont les trois angles sont égaux à deux angles droits* ; c'est là une propriété qu'on rend évidente seulement par la démonstration.

[2] Aux ch. 4, 5, 6 du IIe livre de la *Physique*, Bekk., p. 195 sq.; et au liv. I, 30 des *Deuxièmes Analytiques*, Bekker, p. 87. Voyez aussi plus bas, VI, 3, et XI, 8.

FIN DU LIVRE CINQUIÈME.

LA

MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

LIVRE SIXIÈME.

(E)

SOMMAIRE DU LIVRE SIXIÈME.

I. C'est la science théorétique qui traite de l'être. Il y a trois sciences théorétiques : la Physique, la Science mathématique, et la Théologie. — II. De l'accident. Il n'y a pas de science de l'accident. — III. Les principes et les causes de l'accident se produisent et se détruisent, sans qu'alors il y ait ni production ni destruction.

I.

Nous cherchons les principes et les causes des êtres, mais, évidemment, des êtres en tant qu'êtres. Il y a une cause qui produit la santé et le bien-être ; les mathématiques ont aussi des principes, des éléments, des causes ; et, en général, toute science intellectuelle ou qui participe de l'intelligence par quelque point, porte sur des causes et des principes, plus ou moins rigoureux, plus ou moins simples. Mais toutes ces sciences n'embrassent qu'un objet déter-

miné, traitent uniquement de ce genre, de cet objet, sans entrer dans aucune considération sur l'être proprement dit, ni sur l'être en tant qu'être, ni sur l'essence des choses. Elles partent de l'être, les unes de l'être révélé par les sens, les autres de l'essence admise comme fait fondamental[1]; puis, abordant les propriétés essentielles au genre d'être dont elles s'occupent, elles tirent des principes, des démonstrations plus ou moins absolues, plus ou moins probables. Il est clair qu'il ne sort d'une telle induction, ni une démonstration de la substance, ni une démonstration de l'essence: c'est une autre méthode de démonstration qu'il faut pour arriver à ce résultat. Par la même raison elles ne disent rien de l'existence ou de la non-existence du genre d'êtres dont elles traitent; car, montrer ce que c'est que l'essence, et prouver l'existence, dépendent de la même opération intellectuelle.

La Physique est la science d'un genre d'êtres déterminé; elle s'occupe de cette substance qui possède en elle le principe du mouvement et du repos. Évidemment elle n'est ni une science pratique, ni une science créatrice. Le principe de toute création, c'est, dans l'agent, ou l'esprit, ou l'art, ou une certaine

[1] Ὑπόθεσιν. Le sens de ce mot n'est pas le même dans la langue d'Aristote que celui de notre mot *hypothèse*. L'ὑπόθεσις est une proposition dont la vérité est affirmée, et qui sert de base à la science; base, non pas arbitraire comme l'hypothèse, mais légitime, non pas imaginaire, mais réelle. L'ὑπόθεσις et la *définition* sont les deux faces sous lesquelles se présente la θέσις, c'est-à-dire le principe propre de chaque science particulière : Θέσεως δ' ἡ μὲν ὁποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀποφάσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναί τι, ὑπόθεσις· ἡ δ' ἄνευ τούτου, ὁρισμός. *Analyt. poster.*, I, 2. Bekker, p. 72.

que aux choses que l'on appellerait tout, en les considérant comme unité; si on les considère comme divisées, on leur applique le pluriel : tout ce nombre, toutes ces monades.

XXVII.

Tronqué[1] se dit des quantités, mais non point de toutes au hasard; il faut, non-seulement qu'elles puissent être divisées, mais encore qu'elles forment un ensemble : le nombre deux n'est pas tronqué si l'on retranche une des deux unités, car la partie enlevée par mutilation n'est jamais égale à ce qui reste de l'objet. Il en est de même de tous les nombres. Pour qu'il y ait mutilation, il faut que l'essence persiste : quand une coupe est mutilée, c'est encore une coupe. Or, le nombre, après le retranchement, ne reste pas le même. Il ne suffit pas toutefois, pour qu'il y ait mutilation, que les parties de l'objet soient différentes. Il y a des nombres dont les parties diffèrent : ces parties peuvent être deux et trois. En général, il n'y a pas de mutilation pour les choses dans lesquelles l'arrangement des parties est indifférent, telles que le feu et l'eau; il faut, pour qu'il y ait mutilation, que l'arrangement des parties tienne à l'essence même de l'objet.

[1] Κολοβόν.

mais la science théorétique des êtres qui sont susceptibles de mouvement, et la science d'une seule essence, celle dont la notion est inséparable d'un sujet matériel.

Mais il ne faut pas qu'on ignore ce que c'est que la forme déterminée, la notion essentielle des êtres physiques; chercher la vérité sans cette connaissance, c'est faire de vains efforts. Pour la définition, pour l'essence, on distingue deux cas : prenons pour exemples le *camus* et le *retroussé*[1]. Ces deux choses diffèrent en ce que le camus ne se conçoit qu'avec la matière : le camus, c'est le nez retroussé; tandis qu'au contraire le retroussé se conçoit indépendamment de toute matière sensible. Or, si tous les sujets physiques sont dans le même cas que le camus, ainsi le nez, l'œil, la face, la chair, l'os, et enfin l'animal; la feuille, la racine, l'écorce, et enfin la plante; car la notion de chacun de ces objets est toujours accompagnée de celle du mouvement, et toujours ils ont une matière; on voit alors comment il faut chercher, comment il faut définir la forme essentielle des objets physiques, et pourquoi le physicien doit s'occuper de cette âme qui n'existe pas indépendamment de la matière[2].

[1] Τὸ σιμόν, τὸ κοῖλον.

[2] L'âme proprement dite est, suivant Aristote, exclusivement et par excellence le principe actif de la vie, l'essence, la forme première de tout corps physique capable de vie, de tout être organisé : Ψυχή ἐστιν ἐντελεχεία ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει. *De anima*, II, 1. Bekker, p. 412. L'âme est distincte du corps : mais considérée en tant que forme, essence, activité, εἶδος, ἐντελεχεία, elle en est inséparable. *Id.*, I, 1-4. Bekk., p. 402 sqq. C'est sous ce point de vue que l'étude de l'âme appartient à la Physique. Mais l'étude de la pensée,

Il est évident, par ce qui précède, que la Physique est une science théorétique. La Science mathématique est théorétique aussi; mais les objets dont elle s'occupe sont-ils réellement immobiles et indépendants? c'est ce que nous ne savons point encore[1]; ce que nous savons toutefois, c'est qu'il est des êtres mathématiques qu'elle considère en tant qu'immobiles, et en tant qu'indépendants. Or, s'il y a quelque chose de réellement immobile, d'éternel, d'indépendant, c'est évidemment à la science théorétique qu'en appartient la connaissance. Et certes, cette connaissance n'est pas le partage de la Physique, car la Physique a pour objets des êtres susceptibles de mouvement; elle ne revient pas non plus à la Science mathématique, mais à une science supérieure à l'une et à l'autre. La Physique étudie des êtres inséparables de la matière, et qui peuvent être mis en mouvement; quelques-uns de ceux dont traite la Science mathématique sont immobiles, il est vrai, mais inséparables peut-être de la matière, tandis que la Science première a pour objet l'indépendant et l'immobile. Toutes les causes sont nécessairement éternelles; les causes immobiles et indépendantes le sont par excellence, car elles sont les causes des phénomènes célestes[2].

de l'intelligence active, du νοῦς ποιητικός, être divin, incréé, impérissable, *Ibid.*, II, 1-6; III, 2-5. Bekker, p. 412 sqq., p. 425 sq., cette étude appartient à une autre science, elle est une partie de la Philosophie.

[1] L'examen de cette question remplit presque tout le XIII[e] et le XIV[e] livre.

[2] Asclépius, *Schol.*, p. 755 : « Supposons qu'un principe périsse, il « se résoudra dans un autre principe; et ainsi de suite à l'infini. C'es

Il y a donc trois sciences théorétiques, la Science mathématique, la Physique et la Théologie. En effet, si Dieu existe quelque part, c'est dans la nature immobile et indépendante qu'il faut le reconnaître. Et d'ailleurs, la science par excellence doit avoir pour objet l'être par excellence. Les sciences théorétiques sont à la tête des autres sciences ; mais celle dont nous parlons est à la tête des sciences théorétiques[1].

On peut se demander si la philosophie première est une science universelle, ou bien si elle traite d'un genre unique et d'une seule nature. Il n'en est pas de cette science comme des sciences mathématiques. La Géométrie et l'Astronomie ont pour objet une nature particulière, tandis que la première philosophie embrasse sans exception l'étude de toutes les natures. S'il n'y avait pas, outre les substances qui ont une matière, quelque substance d'une autre nature, la Physique serait alors la science première. Mais s'il y a une substance immobile, c'est cette substance qui est antérieure aux autres, et la science première est la philosophie. Cette science, à titre de science première, est aussi la science universelle, et c'est à elle qu'il appartiendra d'étudier l'être en tant qu'être, l'essence, et les propriétés de l'être en tant qu'être.

« donc de toute nécessité, comme le dit Aristote, que les causes sont « éternelles, surtout les causes premières, les causes des phénomènes « célestes, c'est-à-dire les principes des principes. » — Voyez aussi liv. XII, 7, 8.

[1] Voyez liv. I, 2, p. 11.

pas, cette époque venue. La cécité est une privation; mais on ne dit point qu'un être est aveugle à un âge quelconque, mais seulement s'il n'a pas la vue à l'âge où il doit naturellement l'avoir. Il y a également privation lorsqu'on n'a point telle faculté dans la partie où l'on doit l'avoir, appliquée aux objets auxquels elle doit s'appliquer, dans les circonstances et de la manière convenables. La suppression violente s'appelle encore privation.

Enfin toutes les négations marquées par la particule *in* ou toute autre semblable [1], expriment autant de privations. On dit qu'un objet est inégal, lorsqu'il n'a point l'égalité qui lui est naturelle; invisible, quand il est absolument sans couleur, ou quand il est faiblement coloré; on appelle sans pieds celui qui n'a pas de pieds ou qui en a de mauvais. Il y a aussi privation d'une chose lorsqu'elle est en petite quantité : un fruit sans noyau, pour un fruit qui n'a qu'un petit noyau; ou bien lorsque cette chose se fait ou difficilement ou mal : insécable ne signifie pas seulement qui ne peut être coupé, mais qui se coupe difficilement, qui se coupe mal. Enfin privation signifie manque absolu. On n'appelle pas aveugle celui qui ne voit que d'un œil, mais celui qui ne voit ni de l'un ni de l'autre. D'après cela tout être n'est pas ou bon ou méchant, ou juste ou injuste; il y a des intermédiaires.

[1] Le texte : Αἱ ἀπὸ τοῦ Α στερήσεις. Nous avons été obligés d'ajouter quelque chose, à cause de l'impossibilité de trouver un équivalent de ἄπουν, commençant par la particule *in*, et aussi parce que plusieurs autres particules, telles que *mé*, *dé*, etc., jouent dans notre langue le même rôle que l'α privatif en grec.

Ce n'est donc pas à tort, sous un point de vue, que Platon a rangé dans la classe du non-être l'objet de la Sophistique[1]. C'est l'accident, en effet, que les sophistes ont pris, de préférence à tout, si je puis dire, pour le texte de leurs discours. Ils se demandent s'il y a différence ou identité entre musicien et grammairien, entre Coriscus musicien et Coriscus, si tout ce qui est, mais n'est pas de tout temps, est devenu; et, par suite, si celui qui est musicien est devenu grammairien, ou celui qui est grammairien, musicien; et toutes les autres questions analogues. Or, l'accident semble quelque chose qui diffère peu du non-être[2], comme on le voit à de pareilles questions. Il y a bien pour tous les êtres d'une autre sorte, devenir et destruction, mais non pas pour l'être accidentel.

Nous devons dire toutefois, autant qu'il nous sera possible, quelle est la nature de l'accident, et quelle est sa cause d'existence : peut-être verra-t-on par cela même pourquoi il n'y a pas de science de l'accident.

Parmi les êtres, les uns restent dans le même état, toujours et nécessairement, non pas de cette nécessité qui n'est que la violence, mais de celle qu'on définit l'impossibilité d'être autrement; tandis que les autres n'y restent ni nécessairement, ni toujours, ni ordinairement : voilà le principe, voilà la cause de l'être accidentel. Ce qui n'est ni toujours, ni dans le plus

[1] Aristote fait les mêmes observations au sujet de l'accident, dans le liv. XI, 8.

[2] Dans les Topiques, Aristote dit que l'accident n'a ni limite, ni forme, ni essence; qu'aucune définition ne lui convient, sinon une définition négative. *Topic.*, I, 5. Bekk., p. 102.

grand nombre de cas, c'est ce que nous nommons accident. Fait-il grand vent et froid dans la canicule, nous disons que c'est accidentel; nous nous servons d'un autre terme s'il fait alors de la chaleur et de la sécheresse. C'est qu'ici c'est ce qui a toujours lieu, ou du moins ordinairement, et que là c'est le contraire. C'est un accident que l'homme soit blanc, car il ne l'est ni toujours, ni ordinairement; mais ce n'est point accidentellement qu'il est animal. Que l'architecte produise la santé, ce n'est qu'un accident non plus : il n'est pas dans la nature de l'architecte, mais dans celle du médecin de produire la santé; c'est accidentellement que l'architecte est médecin. Et le cuisinier, tout en ne visant qu'au plaisir, peut bien composer quelque mets utile à la santé; mais ce résultat ne provient point de l'art culinaire : aussi disons-nous que c'est un résultat accidentel; le cuisinier quelquefois y arrive, mais non pas absolument.

Il est des êtres qui sont les produits de certaines puissances : les accidents ne sont, au contraire, les produits d'aucun art, ni d'aucune puissance déterminée. C'est que ce qui est ou devient accidentellement, ne peut avoir qu'une cause accidentelle. Il n'y a pas nécessité ni éternité pour tout ce qui est ou devient : la plupart des choses ne sont que souvent; il faut donc qu'il y ait un être accidentel. Ainsi, le blanc n'est musicien ni toujours, ni ordinairement. Or, cela arrive quelquefois; cela est donc un accident; sinon, tout serait nécessaire. De sorte que la cause de l'accidentel, c'est la matière, en tant que susceptible d'être autre qu'elle n'est ordinairement.

De deux choses l'une : ou bien il n'y a rien qui soit ni toujours, ni ordinairement, ou bien cette supposition est impossible. Il y a donc quelque autre chose, les effets du hasard et les accidents. Mais n'y a-t-il que le souvent dans les êtres, et nullement le toujours, ou bien y a-t-il des êtres éternels? C'est un point que nous discuterons plus tard.

On voit assez qu'il n'y a pas de science de l'accident. Toute science a pour objet ce qui arrive toujours ou d'ordinaire. Comment sans cela ou apprendre soi-même, ou enseigner aux autres? Il faut, pour qu'il y ait science, la condition du toujours ou du souvent. Ainsi : L'hydromel est ordinairement bon pour la fièvre. Mais on ne pourra marquer l'exception, et dire quand il ne l'est pas, à la nouvelle lune, par exemple; car, même à la nouvelle lune, il est bon ou bien dans tous les cas, ou bien dans le plus grand nombre des cas. Or, c'est l'accident qui est l'exception.

Voilà pour la nature de l'accident, pour la cause qui le produit, et pour l'impossibilité d'une science de l'être accidentel.

III.

Il est clair que les principes et les causes des accidents se produisent et se détruisent, sans qu'il y ait

réellement, dans ce cas, ni production, ni destruction. S'il n'en était pas ainsi, si la production et la destruction de l'accident avaient nécessairement une cause non-accidentelle, alors tout serait nécessaire.

Telle chose sera-t-elle ou non? Oui, si telle chose a lieu ; sinon, non. Et cette chose aura lieu, si une autre a lieu elle-même. En poursuivant de la sorte, et en retranchant toujours du temps d'un temps fini, évidemment on arrivera à l'instant actuel. Ainsi donc, tel homme mourra-t-il de maladie, ou de mort violente? De mort violente s'il sort de la ville : il sortira s'il a soif, il aura soif à une autre condition. De cette façon on arrive à un fait actuel, ou à quelque fait accompli déjà. Par exemple, il sortira s'il a soif : il aura soif s'il mange des mets salés; ce dernier fait est ou n'est pas. C est donc nécessairement que cet homme mourra ou ne mourra pas de mort violente. Si l'on remonte aux faits accomplis, le même raisonnement s'applique encore ; car il y a déjà dans l'être donné la condition de ce qui sera : à savoir, le fait qui s'est accompli. Tout ce qui sera, sera donc nécessairement. Ainsi, c'est nécessairement que l'être qui vit, mourra; car il y a déjà en lui la condition nécessaire, par exemple, la réunion des éléments contraires dans le même corps. Mais mourra-t-il de maladie ou de mort violente? La condition nécessaire n'est pas encore remplie; elle ne le sera que si telle chose a lieu.

Il est donc évident que l'on remonte ainsi à un principe, lequel ne se ramène plus à aucun autre. C'est là le principe de ce qui arrive d'une manière indéterminée : ce principe, aucune cause ne l'a produit lui-

même. Mais à quel principe, et à quelle cause amène une telle réduction; est-ce à la matière, à la cause finale ou à celle du mouvement? c'est ce qu'il nous faudra examiner avec le plus grand soin [1].

Sur l'être accidentel, tenons-nous-en à ce qui précède : nous avons suffisamment déterminé quels sont ses caractères. Quant à l'être en tant que vrai, et au non-être en tant que faux, ils ne consistent que dans la réunion et la séparation de l'attribut et du sujet, en un mot, dans l'affirmation ou la négation. Le vrai, c'est l'affirmation de la convenance du sujet et de l'attribut, la négation de leur disconvenance. Le faux est la contre-partie de cette affirmation et de cette négation. Mais comment se fait-il que nous concevions ou réunis ou séparés l'attribut et le sujet (et quand je parle de réunion ou de séparation, j'entends une réunion qui produise, non pas une succession d'objet, mais un être un)? c'est ce dont il ne s'agit point présentement [2]. Le faux ni le vrai ne sont point dans les choses, comme, par exemple, si le bien était le vrai, et le mal, le faux. Ils n'existent que dans la pensée; encore, les notions simples, la conception des pures essences, ne produisent-elles rien de semblable dans la pensée [3]. Nous aurons plus tard à nous occu-

[1] Quæstione proposita non respondet, propterea quod efficientibus causis, nec cuiquam alii annumerari debere perspicuum est. *Alex.* Sepulv., p. 179; *Schol.*, p. 738.

[2] L'examen de cette question tient une grande place dans le septième livre.

[3] Quand on dit : *homme, cheval*, etc. on ne dit rien qui soit vrai ou faux, on n'affirme rien, on ne nie rien; pour qu'il puisse y

per de l'être et du non-être en tant que vrai et faux. Qu'il nous suffise d'avoir remarqué que la convenance ou la disconvenance du sujet et de l'attribut existe dans la pensée et non dans les choses, et que l'être en question n'a pas d'existence propre ; car, ce que la pensée réunit au sujet ou en sépare [1], peut être ou bien l'essence, ou bien la qualité, ou bien la quantité, ou tout autre mode de l'être : laissons donc de côté l'être en tant que vrai, comme nous avons fait pour l'être accidentel. En effet, la cause de celui-ci est indéterminée ; celle de l'autre n'est qu'une modification de la pensée. L'un et l'autre ont pour objets les divers genres de l'être, et ils ne manifestent, ni l'un ni l'autre, quelque nature particulière d'être. Passons-les donc tous les deux sous silence, et occupons-nous de l'examen des causes et des principes de l'être lui-même en tant qu'être ; et rappelons-nous qu'en déterminant le sens des termes de la philosophie, nous avons établi que l'être se prend sous plusieurs acceptions [2].

avoir vérité ou erreur, il faut un sujet et un attribut, et l'affirmation ou la négation de leur convenance ou de leur disconvenance.

[1] Συμπλοκή, διαίρεσις. Au liv. XI, 8: Ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας. Il s'agit, comme ici, du vrai et du faux.

[2] Τοῦτο (τὸ βιβλίον) δοκεῖ ἀτελὲς εἶναι. Cod. Reg., *Schol.* p. 739.

FIN DU LIVRE SIXIÈME.

NOTES.

NOTES.

LIVRE PREMIER.

Les Scolies sur la Métaphysique publiées par Brandis, et qui occupent déjà dans la collection tout l'espace compris entre les pages 518 et 833, se composent, pour les cinq premiers livres, p. 518-734, du texte entier d'Alexandre d'Aphrodisée ; d'extraits, quelquefois considérables, d'Asclépius ; de divers passages d'autres scoliastes, qui ont leur importance comme compléments et comme éclaircissements d'Asclépius et d'Alexandre ; enfin, mais pour le premier livre seulement, de courts extraits du commentaire traduit en latin par Patrizzi, et attribué à Jean Philopon.

« Alexandri commentarii in Aristotelis Metaphysicorum quinque libros priores e cod. Reg. Paris. 1876 (A) vel descripti vel cum eo collati sunt, adhibitis ad libros A, α, Γ a quarto inde capite, et Δ, codice Monacenci (M), ad libros B et priorem partem libri Γ codice Coisliniano 161 (C). Ad loca insigniora omnium quinque librorum, præter cod. Coisl., excussi sunt cod. Vatican. Bibl. Reginæ 108 (V), cod. Laurent. 87, 12 (L) et Asclepii codices. Accedunt scholia partim ex illo L, partim ex Asclepii cod. Reg. Par. 1901 (B), Monac. (M), et Laurentiano 81, 1 (A), partim e cod. Reg. Par. 1853 excerpta. Ex anonymi brevi expositione Metaphysicorum, quæ sub Joh. Philoponi nomine a Fr. Patricio Latine Ferrariæ a. 1583 edita est et in cod. Vat. Urbin. 49 Græce legitur, addidi scholia quædam ad primum librum (Anon. Urbin.). » Brand., *Schol. in Aristot.*, p. 518.

Jusqu'ici nous avons abondamment puisé dans ce précieux recueil; nous continuerons d'y puiser avec la même confiance. Nous aurons toutefois à présenter, sur divers points, quelques observations critiques. Ici, par exemple, nous devons remarquer, au sujet de l'Anonyme du Vatican, *Anon. Urb.* comme le désigne Brandis, qu'il n'est pas positivement prouvé que l'auteur de cet ouvrage ne soit pas Philopon. Ce n'est-là qu'une présomption, fondée sur ce que ces scolies, si courtes, si serrées, ne sont pas dans la manière habituelle du commentateur auquel on les attribue, et sur ce que le manuscrit d'où Brandis en a tiré quelques passages, ne porte pas de nom d'auteur. Mais celui que Patrizzi eut en sa possession, qu'il avait acheté chez des moines de l'île de Chypre, avant la dévastation de cette île par les Turcs, et qu'on retrouverait sans doute au fond de la bibliothèque de l'Escurial, où l'a déposé Patrizzi, ce manuscrit portait le nom de Jean Philopon. C'est ce que nous atteste, non pas Patrizzi lui-même, mais son éditeur et son ami, l'imprimeur Dominique Mammarello. Mammarello nous apprend encore, dans son curieux avis au lecteur, que Patrizzi ne décidait pas la question d'authenticité. « Sed ut ad Philoponum redeam, an is, quem vobis damus, idem Philoponus fuerit, qui, cognomine Grammatici, in alios aliquot Aristotelis libros commentaria conscripserit, idem Patricius, uti ex eo audivi, sæpe dubitavit: non ex ingenio quidem aut eruditione hujus philosophica, quæ satis apparet insignis, sed ex illius commentandi more ad hunc collato. Ille enim, quamvis in Aristotelis contextu explanando satis sit brevis et concisus, attamen digressionibus, uti vocant, utitur multis, ac Theorematibus. Hic vero noster, et in exponendis verbis illo concisior est (etsi ingenii acutie non minore), et nulla Theoremata unquam proponit. Sane, sive idem fuerit, sive alius quispiam, Philoponi certe cognomine liber ille, unde translatus est fuit inscriptus, et ab eodem Patricio, ante latinus factus, quam in Hispanias proficisceretur ac librum veterem ab se abalienaret. . . »

Quoi qu'il en soit, on peut, aujourd'hui encore, s'en tenir au doute, comme Patrizzi. Aussi, toutes les fois que nous avons cité, toutes les fois que nous citerons la version de Patrizzi, nous avons donné, nous donnerons toujours au commentateur, ainsi que l'a fait son interprète, le nom de Philopon.

Page 11. Le but proposé à notre entreprise, ce doit être un étonnement contraire, si je puis dire, à celui qui provoque les premières recherches de toute science. BEKKER, p. 983; BRANDIS, p. 9 : Δεῖ μέντοι πως καταστῆναι τὴν κτῆσιν αὐτῆς εἰς τοὐναντίον....

Nous avons suivi, pour l'interprétation générale de cette fin de chapitre, les indications de Philopon, fol. 2, a. La distinction entre les deux sortes d'étonnement, celui qui est le principe de la science, et celui qui en est, pour ainsi dire, le dernier terme, entre l'étonnement de l'homme qui ne sait pas et l'étonnement de l'homme qui sait, rattache naturellement ce passage à tout ce qui précède, et donne un sens clair et précis à τοὐναντίον. Nous ne parlerons pas de la leçon τάξιν des anciennes éditions, au lieu de κτῆσιν. Au fond, le sens est le même; c'est toujours de la philosophie qu'il s'agit, en opposition avec les autres sciences. Nous préférons néanmoins la leçon des nouveaux éditeurs; elle s'accorde mieux, ce semble, avec la signification propre de καταστῆναι.

Page 11. Toujours en effet les sciences ont, comme nous l'avons remarqué, leur source dans l'étonnement qu'inspire l'état des choses : ainsi, pour parler des merveilles qui s'offrent à nous d'elles-mêmes, l'étonnement qu'inspirent, ou les révolutions du soleil, ou l'incommensurabilité du rapport de la diagonale au côté du carré, à ceux qui n'ont point encore examiné la cause. BEKKER, p. 983; BRANDIS, p. 9 : Ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, καθάπερ τῶν θαυμάτων ταὐτόματα τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν, ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς, ἢ περὶ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν.

Le sens que nous avons adopté pour cette phrase a contre lui les plus graves autorités. M. Cousin, *De la Métaphysique, etc.*, p. 131 : « On commence par s'étonner que les choses « soient de telle façon, et, comme on s'émerveille en présence « des automates, quand on n'en connaît pas les ressorts, de « même nous nous étonnons.... » Hengstenberg, *Arist. Metaph.*, p. 6 : *So wundern sich diejenigen, welche die Ursache noch nicht durchschaut haben, über die automatischen Kunststücke, oder über die Sonnenwenden.* — Bessarion : « Incipiunt « etenim. . ., sicut de præstigiosis quæ per se ipsa moventur, « illi qui nundum speculati sunt causam. » — Du Val, *Synopsis analytica doctrinæ peripat.*, part. II, p. 88 : « His enim per- « spectis, cessabit admiratio, ut fit cum τῶν θαυμάτων (id est, « eorum quæ sponte et per se moveri videntur, ut erant « Dædali statuæ, ut sunt etiamnum præstigiatorum..., gal- « lice *joueurs de marionnettes*, lignei homumuli, depugnantes « saltitantes,) machinas, libramenta, funiculos deteximus. » — Alexandre d'Aphrodisée pense qu'il s'agit dans ce passage de figures automatiques : Τὰ ὑπὸ τῶν θαυματοποιῶν δεικνύμενα παίγνια, οἷον ἄψυχά τινα εἴδωλα ἃ ἐξ αὐτῶν δοκεῖ καὶ αὐτομάτως κινεῖσθαι. *Schol. in Aristot.*, p. 530 ; Sepulv., p. 8. — Le Scoliaste de la bibliothèque Laurentienne se sert à peu près des mêmes ter-

mes qu'Alexandre; et Asclépius exprime encore la même idée : Ὥσπερ ἐπὶ τῶν μηχανικῶν.

Nous devons exposer toutes les raisons qui nous ont semblé repousser l'interprétation ordinaire de ce passage, et établir celle que nous avons donnée.

1o Θαῦμα, comme le montre Ruhnkenius par de nombreux exemples (*Timæi Sophistæ Lexic. voc. platonic. s. v.* θαῦμα), peut bien avoir, dans certains cas, le sens que lui attribuent ici les commentateurs, et, avec eux, le traducteur allemand et le traducteur français, mais qu'en résulte-t-il pour la phrase qui nous occupe? Nous avons, non pas θαύματα seulement, mais τῶν θαυμάτων ταὐτόματα. Αὐτόματα n'est point ici un substantif, car alors que signifierait τῶν θαυμάτων? Le traducteur allemand l'a bien senti : *automatische Kunststücke* ; et avant lui, Bessarion : *de præstigiosis, quæ per se ipsa moventur* ; et, malgré la ressemblance des termes, ce n'est pas seulement ταὐτόματα, mais l'expression tout entière, que M. Cousin a rendue par ces mots : *les automates*. Αὐτόματος est donc un adjectif. Le sens de cet adjectif est parfaitement déterminé dans la langue grecque, dès le temps d'Homère qui l'emploie fréquemment, et toujours dans l'acception de : *ultro veniens, sponte se offerens*, ou comme eût dit Bessarion : *qui per se ipsum movetur*, celui qui se présente de soi-même, spontanément, sans être mu par autre chose que sa volonté propre. De même chez Aristote; car le ταὐτόματον de la fin du chap. 3, liv. I de la Métaph., et du liv. XI, ch. 8, rentre dans le sens général et primitif de αὐτόμ. : qu'est-ce en effet que le *hasard*, sinon ce qui arrive sans cause nécessaire, du moins sans cause bien connue?

2o La tournure τῶν θαυμάτων ταὐτόματα est très fréquente dans la langue grecque, et tous les grammairiens l'ont notée. Le substantif au génitif est considéré, pour ainsi dire, comme un tout, et l'adjectif désigne une partie de ce tout. Si θαύματα signifie des *marionnettes*, des *Kunststücke* à lui seul, ταὐτόμ. est complétement inutile; il ne peut marquer aucune distinc-

tion dans les θαύματα, il ne désigne pas une partie de ce tout, puisqu'il s'applique à toutes les parties : toutes les marionnettes sans exception sont automatiques, pour qui ne connaît pas la cause de leur mouvement ; sinon elles ne seraient plus des marionnettes ; c'est-là leur nature même. Τῶν θαυμ. est donc pris ici dans son sens habituel, *miracula*, *mirabilia*, et par conséquent nous sommes fondés à traduire comme nous l'avons fait : « Ainsi, pour parler des merveilles qui s'offrent à « nous d'elles-mêmes. » *Ex mirabilibus quæ se sponte offerunt*, serait en latin la reproduction rigoureuse des expressions d'Aristote.

3° L'interprétation suivie par M. Cousin, forcerait à voir dans καθάπερ.... ἢ περὶ..., les deux termes d'une comparaison : « et comme on s'émerveille.... de même nous nous étonnons, etc. » Or, pour qu'il y eût là comparaison, ne faudrait-il pas que le mot correspondant à καθάπερ, fût, non pas la disjonctive ἤ, mais οὕτως, ou tout autre mot analogue ?

4° L'explication que nous préférons, concorde avec celle que nous avons donnée précédemment de τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες : « Entre les objets qui les étonnaient, et dont « ils ne pouvaient se rendre compte, ils s'appliquèrent d'abord « à ceux qui étaient à leur portée ; » explication universellement admise. Ce ne sont-là que deux formes légèrement différentes d'une pensée unique.

5° Enfin, à ces considérations qui nous paraissent probantes, nous pouvons ajouter, en faveur de notre opinion, des autorités d'un grand poids. Saint Thomas s'exprime ainsi dans son commentaire, fol. 5, b : « Quæ quidem admiratio erat, si res « ita se haberet, sicut automata mirabilia, id est quæ videntur « mirabiliter a casu accidere. Automata enim dicuntur quasi « per se accidentia. » — Le vieux traducteur latin : « Quem- « admodum mirabilium automata. » — Argyropule : « Ut fit « cum mira quædam spectantur, causa nundum perspecta. » — Sepulveda lui-même, le traducteur d'Alexandre d'Aphrodisée, n'a pas hésité à adopter le même sens. Fidèle à la let-

tre de son auteur, il traduit ainsi le passage d'Alexandre : « Porro admirabilia esse dicit præstigiosa quæ per se ac « sponte moveri videntur, dum a rerum admirandarum arti- « ficibus ostentantur. » P. 8. Mais, s'agit-il d'Aristote, il laisse, à côté de cette version du commentaire, subsister la phrase d'Argyropule, malgré son respect profond pour les opinions du commentateur.

Page 11. Il paraît étonnant à tout le monde qu'une quantité ne puisse être mesurée, même par une quantité très petite. Bekker, p. 983 ; Brandis, p. 9 : Θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσιν, εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται.

Nous avons suivi la leçon de Brandis et de Bekker. Plusieurs mss. l'autorisent, et en marge du ms. E de Bekker, on lit : γρ. τῷ ἐλαχίστῳ, καὶ ταύτην μᾶλλον τὴν γραφὴν οἶδεν Ἀλέξανδρος. Et en effet, telle est la leçon d'Alexandre : *Schol.* p. 530 ; Sepulv. p. 8. L'ancienne leçon εἴ τι τῶν οὐκ ἐλαχίστων μὴ μετρεῖται, présente du reste un sens clair et raisonnable : « Il paraît « étonnant qu'une chose qui n'est pas extrêmement petite, ne « puisse être mesurée » ; ce qui justifie jusqu'à un certain point la répugnance de Du Val, *ad h. l.*, pour celle d'Alexandre. Quant à la leçon εἴ τι τῶν ἐλαχίστων, que donne un autre ms., elle ne saurait être admise ; il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on manque de mesure pour mesurer ce qui est d'une extrême petitesse.

Page 12. Or, on distingue quatre causes La première est etc.

On se tromperait, si l'on pensait qu'Aristote donne à cette distinction une valeur absolue, et qu'il maintient toujours une distance telle entre ces quatre principes, que tout rapprochement entre eux, que toute réduction de l'un à l'autre soit impossible. M. E. Vacherot, dans sa dissertation si profondément

aristotélique, a parfaitement démontré le contraire. Le lecteur verra avec plaisir cet excellent morceau.

« Pour compléter la théorie des quatre principes, il nous reste à les considérer dans leurs divers rapports. Aristote en a-t-il fait quatre principes d'une nature différente? ou bien, tout en les posant comme distincts, n'a-t-il pas reconnu entre eux une certaine identité de nature qui en permette la réduction? D'abord, partout Aristote identifie la forme et le but. La forme, dit-il quelque part, n'est que le but auquel tend le principe moteur. Que signifie d'ailleurs ἐντελεχεία? le principe final (τέλος) réalisé par le mouvement dans la matière, et devenant la forme. Quelque part Aristote soutient que la forme de la maison n'est pas l'amas de pierres dont elle est construite, mais seulement la propriété de mettre à couvert les personnes et les choses. Ici donc il confond la forme avec le but. On sait d'ailleurs qu'Aristote, dans sa critique du système platonicien, s'attaquait surtout à l'existence substantielle des *idées*. L'idée, disait-il, n'est que le but que se propose un agent. Or, le but n'existe point à part de l'agent. Ainsi l'*idée* de la maison n'est point une existence idéale, existant à part des objets; elle existe seulement dans la pensée de l'architecte. Après cette critique, Aristote ne pouvait se contredire au point de poser son principe formel comme une entité réelle et séparée du moteur. Or, le principe formel résidant dans le moteur n'est autre que le principe final. Ces passages et beaucoup d'autres démontrent que dans la pensée d'Aristote le principe formel n'a pas une autre nature que le principe final. Tout ce qui les distingue, c'est une différence de position. Le même principe retient le nom de but, quand il réside dans le moteur; il devient la forme quand il a été déposé par le mouvement dans la matière. La forme n'est donc qu'une simple modification du principe final.

« Maintenant, le principe final n'existe pas substantiellement et en dehors de tout autre principe. Il réside comme fin dans un moteur, comme forme dans une matière quelconque; il n'existe point ailleurs. La substance du principe final

est donc soit le moteur, soit la matière ; mais la matière n'en est qu'accidentellement la substance ; car, bien qu'elle soit inséparable de la forme, elle ne la contient pas, elle est la condition et rien de plus ; le moteur, au contraire, contient le principe final. En résumé, ce principe n'existe point par soi ; il réside dans le moteur comme dans sa vraie substance ; mais il n'en est pas moins distinct de ce qui le renferme. Ainsi, d'une part la matière, de l'autre le moteur, la fin et la forme ; la forme s'identifiant avec la fin, laquelle se rattache au moteur comme à son sujet.

« La réduction peut, selon nous, être poussée plus loin encore. Le principe final, avons-nous dit, se distingue du principe moteur, en y résidant. Il n'y a aucun moyen de les identifier. Le moteur ne peut absorber le principe final ; le principe final peut encore moins absorber le moteur. Aristote, d'ailleurs, n'a nulle part tenté l'identification des deux principes. Mais ce dualisme peut très bien se ramener à un principe supérieur. Dans le sein de l'acte pur (ἐνεργεία) se confondent le moteur et la fin ; l'acte pur, en effet, c'est l'être parfait ; or, le caractère même de la perfection pour un être, est de se suffire à soi-même, et par conséquent d'être le principe et le but de tous ses mouvements. C'est pourquoi Aristote pose partout l'acte pur à la fois comme cause motrice et comme cause finale. Voilà donc le principe final dont la *forme* n'est qu'une modification s'absorbant avec le moteur dans l'acte pur. D'un autre côté, la matière réduite à sa plus simple expression n'est, comme on sait, que la puissance. Poussée jusque là, la réduction est parvenue à son terme. Dans la pensée d'Aristote, un abîme sépare l'acte de la puissance, l'être du possible. Ces deux principes s'excluent, loin de s'identifier. » *Théorie des premiers principes, selon Aristote*, p. 43 sqq.

Page 12. Car ce qui fait qu'une chose est, est tout entier dans la notion de ce qu'elle est. BEKKER, p. 983 ; BRANDIS, p. 9 : Ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί (*anc. éd.* : τὸ διὰ τί πρῶτον) εἰς τὸν λόγον ἔσχατον.

Nous entendons par διὰ τί, ce par quoi une chose se manifeste, ce qui lui donne son existence, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est, sa raison d'être ; en un mot, ce qui est exprimé un peu plus haut par οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι. Quant à λόγον ἔσχατον, c'est, au fond, comme l'indique le mot ἀνάγ., la même chose que διὰ τί : λόγος, c'est la notion propre de l'être, ce qui entre nécessairement dans la définition, ce qui constitue la définition. Voyez page 12, la note sur οὐσία. Voyez aussi Alex. *Schol.* p. 531 ; Sepulv. p. 9 ; Philopon, fol. 2, a, etc. Asclépius explique ainsi ce passage, et notamment le mot ἔσχατον : Ἀνάγεται εἰς τὸν λόγον, τουτέστιν εἰς τὸν ὁρισμόν· ἔσχατον, μετὰ γὰρ τὸ ὁρίσασθαι οὐκέτι ζητοῦμεν τὸ διὰ τί. *Schol. in Arist.* p. 531.

Page 14. ... il voyait que c'est l'humidité qui nourrit toutes choses, que le chaud lui-même en vient, et que tout animal vit de l'humidité. BEKKER, p. 983 ; BRANDIS, p. 10 :.. ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν, καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν.

Nous avons conservé l'ancienne leçon καὶ τὸ ζῷον τούτῳ ζῶν, rejetée par Brandis, Bekker et M. Cousin. Non-seulement elle se trouve dans les anciennes éditions, mais un des mss. de Bekker l'autorise ; car peut-on lire autrement ces mots : καὶ] καὶ τὸ ζώιον ? Ensuite, cette idée : *Tout animal vit de l'humidité*, n'est-elle pas nécessaire pour compléter l'explication du système de Thalès ? Aristote nous donne d'abord les motifs qui ont décidé le philosophe, dans une généralité un peu vague : *C'est l'humidité qui nourrit toutes choses ;* puis, il précise, il indique les raisons les plus concluantes : *Le chaud lui-même en vient ;* enfin, *L'animal en vit.* D'ailleurs, Asclépius semble avoir eu sous les yeux la leçon καὶ τὸ ζῷον : « Il est impossible, « dit-il, que les animaux se nourrissent sans humidité ; » ἀδύνατον γάρ ἐστιν ἄνευ ὑγρότητος τρέφεσθαι τὰ ζῷα. *Schol.* p. 533. N'est-ce pas là une remarque destinée spécialement à confirmer ces paroles : τὸ ζῷον τούτῳ ζῶν ?

Page 16. Anaxagore de Clazomène, l'aîné d'Empédocle, n'était pas arrivé à un système aussi plausible. BEKKER, p. 984; BRANDIS, p. 11 : Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος.

Un autre sens paraît sortir naturellement des expressions d'Aristote. M. Cousin traduit : « Anaxagoras de Clazomène, « qui naquit avant ce dernier, mais qui écrivit après lui. » Page 135. On conserve ainsi l'opposition des termes de la phrase grecque, τῇ μὲν ἡλικίᾳ, τοῖς δ' ἔργοις. Nous nous étions d'abord arrêtés à cette interprétation. Mais les mots ἔργῳ, ἔργοις, dans une opposition, ont ordinairement une signification vague, comme *re*, *revera*, chez les Latins, et, chez nous, *en fait*, *en réalité*. Il n'est pas prouvé non plus qu'ici, ὕστερος signifie postérieur, chronologiquement : ὕστερος a un assez grand nombre de sens, voyez liv. V, 11, et, en rapprochant les dates, la différence d'âge si considérable entre Anaxagore et Empédocle, même dans la supposition la plus favorable, ne permettrait guère d'admettre que les ouvrages d'Anaxagore n'aient paru qu'après ceux d'Empédocle. Du reste nous n'avons pu résister au témoignage unanime des commentateurs anciens. Suivant eux, ce n'est point d'un rapport chronologique qu'il s'agit ; l'opposition de πρότερος et de ὕστερος n'est ici qu'une opposition purement verbale : πρότερος marque la priorité dans le temps, ὕστερος, la postériorité dans l'ordre de mérite, l'infériorité. Alexandre allègue à l'appui de son opinion un autre passage d'Aristote, sans doute celui du liv. I, 3 : « Empédocle se sert des causes plus qu'Anaxagore. » Voyez Brandis, *Schol.* p. 534 ; Sepulv. p. 11. Philopon s'exprime ainsi : « Prior quidem tempore, sed posterior et mancus se- « cundum opinionem ; » fol. 2, a ; et l'Anonyme du Vatican, l'original grec de Patrizzi : Πρότερος γοῦν τῷ χρόνῳ, ἀλλ' ὕστερος καὶ ἐλλείπων κατὰ τὴν δόξαν. *Schol.* p. 534.

Page 17. ..... et que non-seulement rien ne naît ni ne périt dans toute la nature (opinion antique,

et à laquelle tous se sont rangés); mais même que dans la nature tout autre changement quelconque est impossible. Bekker, p. 984 : ....καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθορὰν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε, καὶ πάντες ὡμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν.

Brandis, p. 12, supprime toute la parenthèse τοῦτο μὲν γάρ... ainsi que ἀλλά qui commence le membre de phrase suivant. Pourquoi ce retranchement ? Il n'est autorisé par aucun manuscrit ; sans cela, Bekker se serait conformé, comme il fait ailleurs, au texte de Brandis. Serait-ce qu'on ne trouve pas ces mots dans les anciens commentateurs ? Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'ils eussent négligé une parenthèse, un simple rappel du passé. Mais il y a mieux : Asclépius nous donne, en l'expliquant, la parenthèse tout entière, et même ἀλλά. *Schol. in Arist.* p. 535 : ...οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθορὰν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε, καὶ πάντες ὡμολόγησαν τὸ εἶναι ἀμετάβλητον τὴν ὕλην) ἀλλὰ καὶ κ. τ. ἄ. μ. π. D'ailleurs la proposition est d'une vérité incontestable ; il n'est pas un philosophe qui, admettant l'existence de la réalité, n'ait admis aussi la persistance du fond commun de tous les êtres, de la nature. Aristote devait donc faire observer que ce n'était pas de cela, de cette opinion commune à tous qu'il s'agissait ; que les partisans de l'unité allaient bien autrement loin ; qu'ils avaient suivi jusqu'au bout les conséquences de leur principe.

Page 24. Et si quelque chose manquait, ils employaient tous les moyens pour que le système présentât un ensemble complet. Bekker, p. 986 ; Brandis, p. 16 : Κἂν εἴ τί που διέλειπε, προσεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν.

L'ancien texte présente quelques différences avec celui de Brandis et de Bekker ; mais elles sont sans importance pour le sens de la phrase. Nous devons dire un mot sur προσεγλίχοντο.

Argyropule et Bessarion le traduisent par *supplébant*; le traducteur allemand a suivi leur interprétation : « *Und wenn einiges mangelke so ergantzten sie es um Zuhammenhang in ihre gantze Lehre zu bringen. Arist. Metaph.* p. 12. M. Cousin traduit aussi : « Et si quelque chose manquait, *ils y suppléaient*, « pour que le système fût bien d'accord et complet. » *De la Mét.* p. 148. Mais n'est-ce pas là forcer un peu la signification de προσεγλίχοντο? Γλίχομαι marque le désir, le souhait de la réalisation du désir : προσγλίχομαι, c'est l'aspiration vers l'objet du désir, l'effort qu'on fait pour y arriver ; *annitebantur*, traduit Patrizzi, *Philop.* fol. 3, a. Quand même προσεγλίχοντο pourrait signifier *ils y suppléaient*, serait-ce dans la phrase qui nous occupe? Il faudrait pour cela voir dans l'article τοῦ, l'équivalent de ὥστε : tournure fréquente dans la poésie, surtout chez les tragiques, mais extrêmement rare, sinon inusitée en prose. Dans notre version, τοῦ dépend immédiatement de προσεγλίχοντο, et le sens général reste aussi complet qu'avec l'autre interprétation.

Page 26. .... ces éléments.... constituent et composent tout l'univers. Bekker, p. 986 ; Brandis, p. 17: ....συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν.

Alexandre d'Aphrodisée nous semble avoir un peu exagéré la portée du mot πεπλάσθαι, en y voyant une sorte d'épigramme contre les Pythagoriciens : « Ex illis.... constitutam fictamque substantiam inquiunt esse. Merito *fictam* dixit dum de « hujusmodi generatione verba faceret. Talis enim genera- « tio *figmento* (πλάσματι) similis est, nec ullam habet cum « vero similitudinem. » Sepulv. p. 16, *Schol.* p. 543. Nous n'avons vu dans πεπλάσθαι appliqué à la substance, que ce qu'exprime notre mot *composition*, qu'une simple modification, une explication de συνεστάναι. Quant à οὐσία, nous n'avons pas dû le prendre dans son acception spéciale d'*essence*, ni même dans celle de *substance*; c'est ici quelque chose de plus général; ἡ οὐσία, c'est tout ce qui est, le monde, l'univers : rien ne limite la signification.

Page 28. ..., et ce qu'on peut inférer des systèmes des premiers philosophes relativement aux principes. BEKKER, p. 987; BRANDIS, p. 19: ...παρὰ τῶν συνηδρευκότων ἤδη τῷ λόγῳ σοφῶν τοσαῦτα παρειλήφαμεν.

Nous avons suivi le premier des deux sens que propose Alexandre d'Aphrodisée : « *Qui huic sermoni incubuere* ; id est, « qui indagaverunt et quæsivere de his quæ loquimur, vel « qui incubuere sermoni horum sapientum, de quibus men- « tionem fecimus. » Sepulv. p. 17. Voyez aussi *Schol.* p. 545. C'est évidemment le sens le plus naturel, et surtout le plus clair. Que signifierait en effet, *sermoni horum sapientum*, τῷ λόγῳ σοφῶν, à cet endroit de la Métaphysique? Aristote n'a certes pas travaillé sur des ouvrages de seconde main; Aristote est le premier père de l'histoire de la philosophie. Quant à τῷ λόγῳ, quelque vague que soit par elle-même cette expression, n'est-elle pas suffisamment déterminée par ce qui suit : τοσαῦτα παρειλ.? Ces derniers mots n'indiquent-ils pas la discussion relative aux principes?

Page 30... sinon, un être unique serait plusieurs êtres, et c'est-là la conséquence du système pythagoricien. BEKKER, p. 987; BRANDIS, p. 19 : Εἰ δὲ μὴ, πολλὰ τὸ ἓν ἔσται, ὃ κἀκείνοις συνέβαινε.

Nous n'avons pas entendu par τὸ ἕν, l'unité proprement dite, l'αὐτὸ τὸ ἕν dont il a été question plus haut. La proposition serait vraie, sans doute, en parlant des Pythagoriciens; mais elle ne résulte pas de ce qui précède. Tout ce qu'il est permis de conclure de l'identité du double et du nombre deux, c'est que la même définition conviendrait à plusieurs objets, qu'un être unique serait plusieurs êtres. C'est le sens qu'a suivi Hengstenberg : *Sonst würde das eine ein vielfaches seyn*. Arist. Metaphysik, p. 15); expressions qu'on pourrait rendre ainsi en latin : *Foret enim, quod unum quid est, multiplex quid.* C'est le sens indiqué par Alexandre d'Aphrodisée, *Schol.*

p. 547, 548, Sepulv. p. 18; par Philopon, fol. 3, b; et saint Thomas s'exprime ainsi : « Nam multa et diversa assignabant « quasi unum essent. Sicut proprietates numerales dicebant « idem esse cum proprietatibus naturalium rerum. » *Div. Thom. Aquin.*, t. IV, fol. 12, a.

Page 31. Car c'est en vertu de leur participation avec les idées que tous les objets d'un même genre reçoivent le même nom que les idées. Bekker, p. 987; Brandis, p. 20 : Κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσι.

Nous avons suivi avec M. Cousin la leçon τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσι. C'est celle des anciennes éditions, celle de tous les mss., excepté deux suivant Bekker; Alexandre d'Aphrodisée explique formellement et συνωνύμων et ὁμώνυμα, *Schol.* p. 548; Sepulv. p. 19. Trendelenburg a montré par des exemples nombreux qu'il y avait dans la langue d'Aristote une différence considérable entre συν. et ὁμών., et qu'ils ne faisaient point ici double emploi. Aristote, au commencement du traité des *Catégories*, définit ces deux termes dans le sens où nous venons de les entendre : Ὁμώνυμα λέγεται, ὧν ὄνομα μόνον κοινόν · ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. — Συνώνυμα δὲ λέγεται, ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κ. τ. λ. τ. ο. ὁ αὐτός. Et partout il est fidèle à cette définition. Voyez aussi liv. I, c. 7, éd. Brand. p. 29. de la Mét.; l. IV, 4, p. 69.; l. VII, 4, p. 134.; l. XI, 3, p. 216. Dans le passage qui nous occupe τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων désigne donc tous les êtres qui, compris dans le même genre, ont un nom qui leur est commun, et se définissent de la même manière. Ces êtres, en participant avec les idées, recevront d'elles leur nom, leur seront ὁμώνυμα, mais non pas συνώνυμα : ces idées, éternelles, impérissables, ne sont pas du même genre que les choses perçues par les sens. Voyez Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, p. 32, 33. Aux observations que nous a fournies Trendelenburg, nous ajouterons que, pour

Platon, les êtres sensibles, soumis à un perpétuel changement, étaient des êtres sans nom par eux-mêmes : ils n'avaient un nom qu'en vertu de leur participation avec les idées, celui de l'idée dont ils participaient : « Per participationem harum « dicebat multa, quæ et anonyma dicebat, ut quæ sem- « per mutarentur. » *Philop.* fol. 3, b. On ne peut donc supprimer ὁμώνυμα, qu'en tronquant la pensée même de Platon.

Page 33. ... tous les nombres à l'exception des nombres impairs... BEKKER, p. 987; BRANDIS, p. 21 : ... τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου.

Nous avons adopté l'interprétation qu'Alexandre d'Aphrodisée, *Schol.* p. 551, 552; *Sepulv.* p. 21., et Philopon, fol. 4, a, donnent de ἔξω τῶν πρώτων. Aussi n'avons-nous pas pu traduire πρώτων par *premiers*; il n'y a de premiers que les nombres impairs, qui n'ont d'autres facteurs qu'eux-mêmes et l'unité, tels que 3, 5, 7, 11, 13, etc.; tandis qu'il s'agit ici de tous les nombres impairs. Trendelenburg, *Plat. de ideis*, p. 78 sq., attaque vivement le sens donné par Alexandre : « Peut-on « appeler *premiers*, dit-il, les nombres impairs, et cela sans « restriction ? » Il nous a semblé que, comparés aux nombres pairs (lesquels ont tous d'autres facteurs qu'eux-mêmes et l'unité, excepté le nombre deux, la dyade), les nombres impairs pris en général, avaient bien pu recevoir le nom de *premiers*. Il faut songer qu'Aristote s'adressait aux contemporains, aux disciples de Platon, à des hommes nourris dans ces doctrines, qui n'avaient pas besoin comme nous, d'une précision de langage toujours rigoureuse, et comprenaient pour ainsi dire à demi-mot. La discussion que soulève Trendelenburg à propos de ἐκμαγεῖον, établit victorieusement que ἐκμαγεῖον n'a pas ici le sens que lui ont donné les traducteurs latins : *sigillum*, *effigies*, sont les expressions dont ils s'étaient servis. Mais là n'est pas la difficulté. Qu'importe en

effet que ἐκμαγεῖον signifie le moule d'où sortent les nombres, ou la matière pure et simple, *materia nuda* comme dit Trendelenburg ? C'est πρῶτος qui est le mot décisif. Brandis, *Reinisch. Mus.* t. II, p. 574 et M. Cousin, *De la Mét.* p. 152, concilient les deux opinions. Les nombres en question seraient les nombres idéaux, mais les nombres idéaux impairs. Nous persistons à croire toutefois que les paroles d'Aristote ont une signification plus générale ; Aristote ne fait pas acception de nombres pairs réalisés, plutôt que de nombres pairs idéaux ; et les nombres impairs qu'il excepte sont tout autant les nombres impairs réalisés que les idéaux : ce sont les idéaux s'il s'agit de la dyade idéale, et s'il s'agit du deux réalisé, les réalisés.

Page 33. ... de l'autre une matière, une substance, à laquelle s'appliquent les idées, pour constituer les êtres sensibles, l'unité, pour constituer les idées. Bekker, p. 988 : ...καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι.

Brandis avait donné : τὰ μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθ. τὰ δὲ ἐν τοῖς εἴδεσι, *Errata*, l. 4, ce qui est en contradiction, ce semble, avec le commencement de la phrase : τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν. Brandis a trouvé cette leçon dans Alexandre. Voyez *Schol.* p. 553 ; Sepulv. p. 22. Mais Alexandre, après celle-là pour laquelle il ne se prononce pas, donne aussi la leçon adoptée depuis par les éditeurs, leçon que Brandis avait lui-même suivie dans son ouvrage sur les livres perdus d'Aristote ; que Trendelenburg maintient malgré son respect pour le texte de Brandis, et que Bekker a rétablie à la place qu'elle doit occuper.

Page 37. ... l'élément fondamental de toutes choses paraît être celui duquel, considéré comme principe, la terre se forme par voie d'agrégation. Bekker, p. 988 ;

Brandis, p. 24 : Γῆ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνονται συγκρίσει πρώτου. *Anc. édit.*: Τὸ μὲν γὰρ..... πάντων γῆ, ἐξ οὗ γίγνεται... *Le ms. E de Bekker* : γῆ μὲν γὰρ..... .

Nous avons conservé γῆ, mais nous ne ponctuons pas comme les anciens éditeurs ; nous ne plaçons pas non plus, comme le ms. E de Bekker, γῆ en tête de la phrase. Il y aurait, dans les deux cas, contradiction avec ce qui va suivre, et même avec le bon sens ; il est absurde de dire que la terre est l'élément dont les parties en se réunissant donnent naissance à tous les autres éléments. Nous lisons στοιχ. εἶναι πάντων, γῆ ἐξ οὗ γίγνεται.

Page 40.... quelque chose qui se rapproche des doctrines postérieures, et surtout de celles des philosophes de nos jours.

Nous lisons avec Bekker, p. 989, et les anciens éditeurs : Βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον. et non pas, comme Brandis, p. 26, et M. Cousin, p. 160, τοῖς φαιν. Outre l'autorité des mss., ὕστερον n'amène-t-il pas νῦν avec lui ? νῦν ne donne-t-il pas à l'idée plus de clarté et de précision, en fixant l'esprit sur une époque, sur une école déterminée ? Aristote, un peu plus bas, s'exprime ainsi : « Peut-être dira-t-on qu'elles sont (les idées) causes « de la même manière que la blancheur.... Cette opinion, qui « a sa source dans les doctrines d'Anaxagore, et qui a été adop- « tée par Eudoxe et par quelques autres... » Voilà, ce nous semble, Aristote justifiant lui-même, I, 7, p. 47, par un exemple, son expression : τοῖς νῦν φαινομένοις.

Page 49.... alors l'homme en soi se composera, outre le nombre, de certaines substances ; alors, l'idée

nombre, l'homme idéal, que ce soit ou non un nombre déterminé, sera un rapport numérique de certains objets, et non un pur nombre; et, par conséquent, ce n'est pas le nombre qui constituera l'être particulier.

Nous avons lu avec les anciens éditeurs : Καὶ ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος, ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων ἔσται· καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμὸς, καὶ αὐτοάνθρωπος, εἴτε ἀριθμός τις ὢν εἴτε μὴ, ὅμως ἔσται λόγος ἐν ἀριθμοῖς τινῶν, καὶ οὐκ ἀριθμός· καὶ οὐκ ἔσται τις διὰ ταῦτα ὁ ἀριθμός. Brandis, p. 31, supprime καὶ ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος, rapporte ἄλλων τινῶν ὑπ. au membre de phrase précédent, remplace καὶ οὐκ ἔσται par οὐδ' ἔσται, et ne met pas d'article devant le dernier mot, ἀριθμός. Bekker suit le texte de Brandis; seulement il ponctue un peu différemment : ἄλ. τιν. ὑπ. ἔσται, καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός· καὶ αὐτ..., p. 991. Ces corrections, surtout celles de Brandis, ont obscurci le sens au lieu de l'éclaircir. M. Cousin, qui traduit d'après le texte nouveau, s'est vu forcé de commenter la phrase pour la rendre intelligible. Il nous a semblé que l'ancienne leçon, autorisée du reste par plusieurs des mss. de Bekker, échappait à cet inconvénient; que la suite du raisonnement y était nettement marquée, et que la conclusion d'Aristote arrivait naturellement et sans effort. Aristote vient de faire cette supposition : Un homme est un rapport numérique de certaines substances. Il en tire la conséquence immédiate : L'homme en soi, c'est-à-dire le type, le modèle de l'individu, se compose aussi de certaines substances. Puis il marque la contradiction où tombent les partisans de la doctrine des nombres : L'homme idéal n'est plus un pur nombre, comme on l'avait affirmé. Enfin, il amène le principe général qu'il veut établir, et qui sort toujours de ses arguments contre la théorie des nombres : Le nombre ne se réalise pas dans les êtres.

Page 54. Ainsi, les uns disent que la syllabe *xa* est composée de *c*, de *s*, et de *a*; les autres prétendent

qu'il y entre un autre son, distinct de tous ceux qu'on reconnaît comme éléments.

Nous n'avons pris pour exemple, ni *sma*, qu'on lit dans les textes imprimés et dans les mss., parce que personne ne peut contester que *sma* ne vienne de *s*, de *m* et de *a* ; ni *za*, qui ne serait qu'une représentation fautive du ζά d'Alexandre d'Aphrodisée, parce que notre *z* n'est en réalité qu'une autre forme de la lettre *s*. Nous avons préféré *xa* que donne aussi Alexandre, et qui présente dans notre langue la même particularité que dans le grec : *xa*, *csa*. Voyez *Schol.*, p. 586 ; Sepulv., p. 43. Dans le passage d'Alexandre, σμά n'est pas même indiqué. Philopon, fol. 6, b, ne donne que *sda* (ζά). Asclépius adopte σμά, à ce qu'il semble, *Schol.*, p. 587 ; mais l'explication qu'il ajoute est-elle vraie avec σμά ? οὐδέποτε δύνανται γνῶναι εἴτε ἐκ τοῦ σ' σύγκειται εἴτε ἐκ τοῦ ζ' ἢ δ'. Elle suppose ζά, et encore à condition de lire : εἴτε ἐκ τοῦ ζ' σύγκ. εἴτε ἐκ τοῦ σ' ἢ δ', sans quoi elle n'a absolument aucun sens.

Page 55. Il résulte évidemment de ce qui précède que les recherches de tous les philosophes portent sur les principes que nous avons énumérés dans la Physique....

Voici comment M. A. Jacques apprécie la méthode suivie par Aristote dans l'examen des systèmes de ses devanciers :

« Sans doute Aristote n'a pas résolu avec cette fermeté qui suppose l'expérience d'un âge plus avancé, le problème de la méthode historique : il ne l'a pas même posé, du moins explicitement. Mais s'il n'a pas donné directement le précepte, il l'a suivi ; et de sa pratique, il est aisé de conclure la théorie, énoncée ou non, qu'elle réfléchit fidèlement..

« Aristote part d'un système qu'il emprunte à l'analyse psycologique et qu'il importe dans l'histoire pour s'y orienter :

en cela nous l'approuvons, malgré la peur exagérée qu'on voudrait nous faire des dangers de l'esprit de système : vrai ou faux, le système abrègera les longueurs sans fin de l'observation purement empirique ; et d'ailleurs, ne va-t-il pas se trouver en présence de son juge, à savoir l'observation elle-même et les faits, lesquels ne l'accepteront définitivement comme leur règle qu'après l'avoir éprouvé et lui avoir conféré sur eux en le redressant, s'il est faux, un droit de domination illimitée ? C'est donc sans danger réel et avec un avantage inappréciable qu'Aristote, par la psychologie a préjugé l'histoire ; il a pu, appuyé sur une étude impartiale de l'esprit humain, de sa constitution et de ses lois, assigner d'avance à la pensée toutes les directions dans lesquelles il lui est donné de se tourner, quelque part et à quelque époque que son développement s'accomplisse. Ces directions, il les a réduites à quatre principales : il a trouvé l'ordre de succession de ces tendances dans la vie intellectuelle ; qu'il aborde maintenant l'histoire, tout s'y explique et s'y déroule aisément ; plus rien d'obscur, plus rien d'imprévu. On dira peut-être que c'est-là tourner dans un cercle : entreprendre l'étude du passé pour contrôler un système, et construire tout d'abord sur ce système même qui est en question, la science du passé, destinée à le juger : mais la contradiction n'est qu'apparente. C'est qu'en effet il y a influence réciproque, action et réaction mutuelles, de l'histoire sur la théorie, et de la théorie sur l'histoire. L'histoire n'est qu'un moyen : la théorie est la vraie, la seule fin : mais l'emploi du moyen n'est possible qu'à la condition que la fin soit déjà, au moins en partie et confusément atteinte.

« Le procédé systématique est donc incontestablement dans la pratique d'Aristote : y est-il suffisamment compensé par le procédé expérimental ? Je trouve ce dernier employé avec une rigueur peu commune dans une revue minutieusement complète de toutes les doctrines antérieures ; j'y vois le respect scrupuleux de l'enchaînement naturel des systèmes, dans l'ordre même où le temps les a produits. Ainsi, à côté de

la méthode *a priori*, la méthode *a posteriori* qui la confirme. Aristote les allie : et dans quelle mesure? Précisément dans la mesure où doit les tenir unies une saine méthode, également éloignée d'une crainte excessive de l'hypothèse, et d'une présomptueuse confiance dans la hardiesse de ses inductions. *Aristote considéré comme historien de la philosophie*, p. 24, sqq.

NOTES.

LIVRE DEUXIÈME.

Page 58. Mais l'impossibilité d'une possession complète de la vérité dans son ensemble et dans ses parties, montre tout ce qu'il y a de difficile dans la recherche dont il s'agit.

Nous lisons avec les anciens éditeurs : Τὸ δ' ὅλον τ' ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι, δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς, et non pas avec Brandis, p. 35 et Bekker p. 993 : Τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν, ce qui signifierait : « Mais avoir une vue d'ensemble, sans pouvoir connaître « toutes les parties, etc. » Avoir une vue d'ensemble sans pouvoir connaître toutes les parties, a quelque chose d'obscur et d'affecté. Il est vrai que l'ancienne leçon n'est pas sans difficultés. Faut-il entendre τὸ δ' ὅλον τ' ἔχειν κ. τ. λ. comme s'il y avait τ. δ. ὅ. τ. ἔ. καὶ μέρος μὴ δύνασθαι ἔχειν, auquel cas la leçon reviendrait pour le sens à celle de Brandis et de Bekker ; faut-il n'y voir qu'une simple hyperbate ? Alexandre d'Aphrodisée ne décide pas la question. *Schol.* p. 590 ; Sepulv. p. 45. Asclépius se jette dans de vagues considérations à propos de μέρος, *Schol.* p. 591 ; et l'autre scoliaste cité par Brandis (*Cod. reg.*) s'en tient au doute comme Alexandre, *id. ibid.* Forcés de choisir, nous avons adopté le sens qui nous a paru le plus naturel, et le mieux d'accord avec tout le passage.

Page 59. Et les praticiens, quand ils considèrent le comment des choses, n'examinent pas la cause pour

elle-même, mais en vue d'un but particulier, d'un intérêt présent. BEKKER, p. 993 ; BRANDIS, p. 36 : Καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἴδιον ἀλλὰ πρός τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί.

Le sens que nous avons adopté ici diffère légèrement de celui qu'on peut tirer de la leçon de Brandis et de Bekker. Au lieu de ἀΐδιον, nous lisons avec les anciens éditeurs τὸ αἴτιον καθ' αὑτό, leçon autorisée aussi par Alexandre, suivie par Bessarion et par Argyropule, que donnent tous les mss. de Bekker à l'exception d'un seul, et qui s'accorde encore mieux que αἴδιον avec la définition de la science, liv. I, 1. Quant à la ponctuation de certains éditeurs qui séparent καὶ νῦν θεωρ. du reste de la phrase, ponctuation suivie par le vieux traducteur latin, elle fait dire à Aristote une chose un peu puérile, ce semble : « Même encore aujourd'hui les praticiens, etc. » Pourquoi non ceux d'aujourd'hui comme ceux de tous les temps ?

Page 61. En effet, ceci succède à cela, signifie deux choses ; ou bien une succession simple : Après les jeux Isthmiques, les jeux Olympiens ; ou bien un rapport d'un autre genre : L'homme par l'effet d'un changement vient de l'enfant, l'air de l'eau. BEKKER, 994 : Διχῶς γὰρ γίγνεται τόδε ἐκ τοῦδε· ἢ ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἷον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ἢ οὐχ οὕτως ἀλλ' ὡς ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος, ἢ ἐξ ὕδατος ἀήρ.

Brandis, p. 37, lit : λέγεται κατὰ τόδε, au lieu de μετὰ τόδε, que donnent les textes imprimés et les manuscrits ; mais cette correction embarrasse le sens qui est fort clair avec μετά. Du reste, c'est à Brandis qu'on doit : ἢ ὡς τόδε λέγεται.... ; les anciens éditeurs donnaient tous : μὴ ὡς τόδε...... ; ce qui est en contradiction avec la suite, surtout avec cet exemple : Le jour vient de l'aurore. C'est lui encore qui a ajouté : ἢ οὐχ οὕτως ἀλλ', mots omis par les anciens éditeurs. Ces corrections, auto-

risées par les mss. et par les anciens commentateurs, complètent la phrase et donnent à ce passage autrefois inextricable, un sens raisonnable et satisfaisant.

Page 65. Aussi quelques-uns la regardent-ils comme indigne d'un homme libre, non-seulement dans la conversation, mais même dans la discussion philosophique. Bekker, p. 995; Brandis, p. 39 : ὥστε καθάπερ ἐπὶ τῶν συμβολαίων, καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἀνελεύθερον εἶναί τισι δοκεῖ.

M. Ravaisson, *Essai sur la Mét.*, t. I, p. 130, donne à cette phrase un sens bien différent : « Car il y a là quelque chose « qui enchaîne comme un contrat, et où plusieurs regrettent « leur liberté. » Mais, καί, en relation avec καθάπερ, indique évidemment une comparaison. Il ne peut y avoir de difficulté que sur la signification de ἐπὶ τῶν συμβολαίων. *In symbolis*, de l'ancien traducteur latin est une expression trop restreinte, et qui ne représente qu'à moitié celle d'Aristote. Bessarion donne *in contractibus*, ce qui n'explique rien ; Argyropule, *in pactis atque contractibus* : mais Aristote parle-t-il réellement des affaires, dans le sens propre du mot? Hengstenberg restreint encore plus le sens. Pour lui, il s'agit ici de commerce : *im Handel und Wandel*, Metaph., p. 33. Il nous a semblé que le mot *conversation*, en regard de *discussion philosophique*, conservait mieux l'opposition des termes, et conciliait les opinions un peu diverses des commentateurs. Voyez *Alex. Schol.* p. 602; Sepulv. p. 53. *Philop.* fol. 7, b. Saint Thomas f. 26, etc.

NOTES.

LIVRE TROISIÈME.

Page 78. **Il en est de même pour les objets dont traite l'Optique, et pour les rapports mathématiques des sons musicaux.** BEKKER, p. 997; BRANDIS, p. 47 : Ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ὧν ἡ ὀπτικὴ πραγματεύεται καὶ ἡ ἐν τοῖς μαθήμασιν ἁρμονική.

Argyropule traduit : « Similiter et de his est putandum, « circa quæ Musica, Mathematica, Perspectiva versatur. » Cette version suppose un texte différent de celui que nous avons. Or, tous les éditeurs, tous les mss. donnent unanimement la leçon καὶ ἡ ἐν τ. μ. ἁ. D'ailleurs, il vient d'être question tout à l'heure de l'astronomie, c'est-à-dire, d'une portion des mathématiques : ὁμοίως δὲ καί serait bizarre en parlant des mathématiques. Il s'agit, il est vrai, de sciences qui se rattachent aux mathématiques, mais non pas des mathématiques elles-mêmes. Bessarion et le vieux traducteur semblent craindre de se compromettre; ils s'en tiennent au mot à mot : « In « Mathematicis harmonia, » ce qui n'offre absolument aucun sens en latin. Mais Alexandre d'Aphrodisée interprète nettement le passage : « Même raisonnement pour les objets dont « traite l'Optique; pour ceux de l'Harmonie mathématique, « c'est-à-dire de la musique; non pas cette musique qui module des airs sur les cordes de la lyre, et dont les objets sont « des objets sensibles; mais celle qui démontre quelle est la « proportion numérique qui constitue chacun des accords :

« cette science est une science mathématique ; ses objets sont « des objets mathématiques. » *Schol.* p. 617 ; Sepulv. p. 65.

Page 91.

Alors que la puissante Discorde...

BEKKER, p. 1000 ; BRANDIS, p. 54 :

Ἀλλ' ὅτε δὴ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη
Εἰς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,
Ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρελήλατο ὅρκου.

L'explication de ces vers présente des difficultés. Nous ne nous arrêterons pas aux variantes, αὐτὰρ ἐπεί, dans Simplicius pour ἀλλ' ὅτε δή ; ἐρέφθη qui ne s'entend pas, pour ἐθρέφθη ; ἐς τιμάς, pour εἰς τιμάς, etc. Nous passons à l'interprétation des termes en eux-mêmes. Pour commencer par ἐθρέφθη, il nous paraît impossible d'entendre ce mot dans un autre sens que croître, grandir, se fortifier ; nonobstant la glose d'Hésychius θρέψαι, πῆξαι. Sturtz, pour le prouver, accumule les exemples, *Empedocl. Agrig.* p. 581. C'est démontrer l'évidence. Εἰς τιμὰς ἀνορούειν, c'est ce qu'Empédocle dans un autre passage désigne par κρατεῖν, Simplicius, *Ad Arist. Phys.* I, fol. 8, a :

Ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο,

c'est la Discorde qui va triompher de l'Amitié, c'est son empire qui s'apprête, ou, comme dit Empédocle, *ses honneurs*. Τελειομένοιο χρόνοιο ne signifie pas autre chose, que περιπλ. κύκλ. dans le vers que nous venons de citer, ou περιπλομένων ἐνιαύτων, que l'on rencontre si fréquemment dans les poëtes épiques. Virgile emploie aussi une expression tout à fait analogue : *Perfecto temporis orbe*. Æn. VI, v. 545. Quant à ὅς σφιν, ὅς ne peut se rapporter qu'à χρόν. ; mais, σφίν dépend-il de τιμάς, ou bien se rapporte-t-il à la Discorde et à l'Amitié ? Sturtz pense que ce dernier sens est préférable. Et en effet, ce mot s'applique plutôt aux personnes, et ici l'Amitié et la Discorde sont des personnifications, qu'aux choses proprement dites.

D'ailleurs, que ce mot se rapporte ou non à l'Amitié et à la Discorde, le sens reste au fond toujours le même ; ces honneurs entre lesquels le temps se partagerait, ce sont les hommes alternatifs de la Discorde et de l'Amitié.

Maintenant, que signifie ὅρκος πλατύς ? Sturtz renvoie d'abord à un autre passage d'Empédocle :

> Ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιὸν,
> Ἀΐδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις,

où ces mots signifient évidemment comme Sturtz traduit : *jusjurandum firmum*, scil. *sanctum*, p. 574. Mais il ajoute ensuite : « Hoc tamen loco verti potest *naturæ necessitas*, « *ineluctabile fatum*. Itaque verba πλ. παρ' ἐλήλατο (c'est ainsi qu'on doit écrire suivant Sturtz) ὅρκου verto : *a naturæ neces-* « *sitate advectum est*, hoc est adductum et destinatum venit. « p. 582. » Ce sens nouveau, de ὅρκ. πλ., Sturtz ne l'appuie d'aucun exemple, d'aucune preuve ; c'est une simple hypothèse. Sturtz y a été conduit sans doute par sa manière d'écrire le mot παρελήλατο. En effet, si παρά a pour régime πλ. ὅρκ., *le temps qui s'élance d'auprès du serment sacré* n'ayant absolument aucun sens, il a bien fallu inventer une signification à πλατέος ὅρκου ; et même nous ne comprenons pas bien que Sturtz écrivant ainsi, ait proposé le premier sens. Bessarion avait traduit avant nous : « Quod eis cum alternum sit, amplum præcessit « jusjurandum. » On se rappelle d'ailleurs le raisonnement fameux du Ier liv., ch. 3, p. 15. Le serment, suivant les anciens, était la chose antique et sacrée par excellence. Empédocle ne trouve pas de meilleur moyen de caractériser l'antiquité du temps, plus grande encore, que cette idée : Il a précédé même le serment.

Nous ne nous arrêterons pas à l'interprétation que le vieux traducteur a donnée de ces vers. Elle est entièrement arbitraire : « Sed itaque magnum odium in membris nutritum est, « et ad honorem intendebat perfecto tempore, qui mutabilis « (*sic*) dissolvit sacramentum. »

Page 98. **Dans ce cas, en effet, la substance qui auparavant n'était pas, existe maintenant; celle qui était auparavant, cesse d'exister. N'est-ce pas là pour la substance, une production et une destruction?**

Les anciennes éditions donnaient, d'après la plupart des mss. : Δοκεῖ μὲν γὰρ ἡ οὐσία μὴ οὖσα πρότερον, νῦν εἶναι, ἢ πρότερον οὖσα, ὕστερον μὴ [μετὰ τοῦτο γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι ταῦτα πάσχειν]. Cette leçon est évidemment défectueuse. Brandis opère un changement considérable et lit d'abord : Δ. μ. γ. ἡ οὐσία ἐὰν μὴ οὖσα πρότερον, ἢ πρότερον οὖσα, ὕστερον μὴ ᾖ, μετὰ τοῦ γ. κ. φ. τ. π. page 58. Mais il craint d'être allé trop loin, et en effet il y a contradiction dans les termes de la phrase; il propose en note de lire : πρότερον, νῦν ᾖ, ἤ, ce qui rend le sens beaucoup plus satisfaisant. C'est à cette dernière leçon que s'est arrêté Bekker, p. 1002.

Notre traduction ne s'éloigne pas, au fond, de celle qu'on aurait eue en se conformant au texte de Bekker. Ce n'est pas néanmoins que nous approuvions toutes ces corrections. Nous pensons qu'Aristote avait indiqué seulement le fait, laissant au lecteur le soin de tirer la conséquence : la phrase s'arrêtait à ὕστερον μή; et l'opposition de la phrase suivante τὰς δὲ στιγμὰς κ. τ. λ. suffisait pour faire comprendre la pensée. Μετὰ τοῦτο γ. κ. φ. τ. π. n'est qu'une glose maladroitement intercalée, et qu'on ne s'est même pas donné la peine de faire concorder grammaticalement avec ce qui précède. Éditeurs, au lieu de tomber dans l'arbitraire, nous eussions retranché cette fin de phrase, ou nous eussions fait comme les anciens éditeurs qui ont mis entre crochets ces mots douteux. Traducteurs, nous avons avons profité de la glose, pour donner dans toute son étendue l'argument d'Aristote.

NOTES.

LIVRE QUATRIÈME.

Page 106. ... l'identité et la similitude, et toutes les choses de ce genre, ainsi que leurs opposés, en un mot, les contraires... *Anc. édit.*: Λέγω δ' οἷον περὶ ταὐτοῦ καὶ τοῦ ὁμοίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων, καὶ τῶν τούτοις ἀντικειμένων· σχεδὸν δὲ πάντα ἀνάγεται τἀναντία....

Bekker p. 1003, et Brandis p. 62, suppriment καὶ τῶν τούτοις ἀντικειμένων. Nous avons suivi l'ancienne leçon, sur la foi des mss. mêmes de Bekker et sur celle des commentateurs; et aussi parce que ce n'est point assez de dire que la science dont il s'agit étudiera l'identité et la similitude, et les choses de ce genre : ce n'est-là qu'une moitié de son objet; il faut l'autre moitié; il faut une expression qui serve de transition pour arriver au principe général des contraires : ἀνάγεται τἀναντία....

Page 106. ... nous démontrerons dans la revue des contraires que presque tous se ramènent à ce principe... Bekker, p. 1004; Brandis, p. 62 : Τεθεωρήσθω δ' ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων.

Deux mss. appuient cette leçon de Brandis et de Bekker, et elle s'accorde parfaitement avec les faits, puisque cette revue des contraires dont parle Aristote se trouve dans les derniers livres de la Métaphysique, au Xe, au XIIe et au XIVe. Toutefois elle n'est point authentique. La véritable leçon est

τεθεώρηται, quelque étrange que cela puisse paraître d'abord. Le témoignage d'Alexandre d'Aphrodisée est formel : « Aris-« tote nous renvoie à la revue des contraires, *comme s'il avait* « *traité des contraires dans un ouvrage à part.* Cette revue se « trouve dans le deuxième livre *sur le Bien.*» *Schol.* p. 642 ; Sepulv. p. 87. Or, avec la leçon de Brandis et de Bekker, la remarque d'Alexandre ὡς ἰδίᾳ περὶ τούτων πραγματευόμενος, *quasi de his privatim disseruerit,* porte à faux. On a vu dans l'Introduction, l'origine de ces contradictions apparentes. Néanmoins, pour ne pas arrêter inutilement le lecteur, nous avons mis au futur dans la traduction, ce que la note du bas de la page devait, en tout état de cause, marquer au futur.

Page 110. Admettons qu'ils s'y ramènent en effet. Bekker, p. 1004-5 ; Brandis, p. 65 : Εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν.

Les anciens éditeurs ajoutent : ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ἀγαθοῦ, mais ils mettent entre crochets ces mots au moins douteux. Le seul manuscrit T de Bekker donne cette leçon. Alexandre, Asclépius et Philopon ne la connaissent pas ; et même ils citent, à propos de la réduction des contraires, non pas le Ier, mais le IIe livre du περὶ ἀγαθοῦ.—« Aristote nous renvoie encore ici « (voyez la note précédente) au deuxième livre du traité *sur* « *le Bien* : εἰς τὰ ἐν τῷ B περὶ τ' Ἀγαθοῦ.» Alex. *Schol.* p. 648 ; Sepulv. p. 92.— Asclépius : εἰς τὰ ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ τ' Ἀγαθοῦ δεδειγμένα. *Schol.* p. 649. — Philopon : *Reducit enim hæc in unum et multa in secundo de Bono.* fol. 13, a.

Page 111. ...il sera toujours vrai que certaines choses se rapportent à l'unité, que d'autres dérivent de l'unité. Bekker, p. 1005 ; Brandis, p. 65 : .... ἀλλὰ τὰ μὲν πρὸς ἕν, τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς.

Voici comment Philopon marque la différence qu'il y a entre les deux expressions dont se sert Aristote : « Differunt vero « quæ deinceps ab his quæ ad unum. Cum utræque eorum

« sint quæ multipliciter dicuntur, quia alia quidem ad unum, « quod illius unius aliquid sint, ita dicuntur. Ordinem quem-« dam habentia ad invicem, ut ad sanitatem, sana. Quæ vero « deinceps. Secundum hoc sunt, eorum quæ multipliciter di-« cuntur, quod ipsorum aliud est primum, aliud secundum. « Non enim quia dualitas sit, confert quicquam ut sint 3 vel « 4, sed e contra, eo quod 3 sint, confert ut 2 sint. Quare in « his quæ sic multipliciter dicuntur, posteriora perfecta sunt. » fol. 13, a. Cette explication se trouvait déjà dans Alexandre, *Schol*. p. 648; Sepulv. p. 92; mais Alexandre ne s'en contente pas. Il ajoute immédiatement, que peut-être ἐφεξῆς n'a pas d'autre sens que ἀφ' ἑνός, ce qui rentre, remarque-t-il, dans les observations qu'a faites Aristote au commencement du chapitre : Διεῖλε γὰρ οὕτω λεγόμενα πολλαχῶς εἴς τε τὰ ἀφ' ἑνὸς, καὶ πρὸς ἕν. Forcés de choisir, nous avons préféré cette interprétation, la plus simple, et celle qui se prêtait le mieux à traduction. Du reste nous devons dire qu'Alexandre donne : τὰ δὲ ὡς ἐφεξῆς, et non τῷ ἐφ.; variante qui méritait d'être notée par Bekker, et peut-être de prendre la place de la leçon vulgaire.

Page 117. Enfin celui qui accorde que les paroles ont un sens, accorde aussi qu'il y a quelque chose de vrai indépendamment de toute démonstration. De là... Bekker, p. 1006; Brandis, p. 68. : Ἔτι δὲ ὁ τοῦτο συγχωρήσας συγκεχώρηκέ τι ἀληθὲς εἶναι χωρὶς ἀποδείξεως· ὥστε οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι.

Cette phrase manque tout entière dans les anciennes éditions et dans les traductions latines, excepté dans celle d'Argyropule revue par Sepulveda. Brandis l'a restituée d'après le texte d'Alexandre, *Schol*. p. 654; Sepulv. p. 98.

Page 121. De sorte qu'il faut bien que ceux dont nous parlons disent que rien n'est marqué du caractère de l'essence et de la substance, mais que tout est accident. Bekker, p. 1007; Brandis, p. 71 : Ὥστ' ἀναγ-

χεῖον αὐτοῖς λέγειν ὅτι οὐθενὸς ἔσται τοιοῦτος λόγος, ἀλλὰ πάντα κατὰ συμβεβηκός.

Les anciens éditeurs lisaient : ὥστ' ἀναγκ. αὐτ. λ. ὅ. ο. ἔ. τ. εἰδικὸς καὶ οὐσιώδης, καὶ ἀεὶ τῷ ὑποκειμένῳ προσηρμοσμένος λόγος... Mais aucun des traducteurs latins n'indique les mots εἰδικὸς καὶ...; ils ne sont pas davantage mentionnés par les commentateurs anciens : Brandis et Bekker n'y ont vu, et avec raison, qu'une glose de τοιοῦτος λόγος, qu'un rappel de ce qui avait été dit précédemment : Ὅλως δ' ἀναίρουσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, « Admettre un tel principe c'est détruire com- « plétement toute substance et toute essence. »

Page 126. Pourquoi, en effet, se mettent-ils en route pour Mégare.... Bekker, p. 1008 ; Brandis, p. 75 : Διὰ τί γὰρ βαδίζει Μέγαράδε, ἀλλ' οὐχ....

Argyropule traduit ici comme s'il y avait dans le texte : Ἀθήναζε ; d'autres, comme s'il y avait οἴκαδε. Nous ne condamnons pas ces leçons : c'étaient, pour ainsi dire, des variantes à l'usage des Grecs qui n'habitaient pas dans Athènes.

Page 128.... et nous voilà débarrassés de cette doctrine effrontée qui condamnait la pensée à n'avoir pas d'objet déterminé. Bekker, p. 1009 ; Brandis, p. 76 : Καὶ τοῦ λόγου ἀπηλλαγμένοι ἂν εἴημεν τοῦ ἀκράτου....

Ἄκρατος signifie proprement, *pur*, *sans mélange*. Les sens dérivés reviennent à celui que nous donnons ici : intempéré, excessif, téméraire, etc. Bessarion : *intemperata oratione* ; le vieux traducteur : *incondita oratione ;* Hengstenberg, p. 69 : *frechen Lehre*. Avant nous M. Michelet avait rendu ἄκρατος λόγος par *doctrine effrontée*. Toutefois, on peut entendre avec M. Ravaisson : « Ainsi nous voilà délivrés de cette doctrine de confusion, qui, etc. » T. I, p. 142. C'est dans ce sens qu'Asclépius paraphrase ἀκράτου : α, dans ce mot, ne marque pas,

suivant lui, la privation, mais au contraire l'augmentation; il s'agit du mélange, de la confusion, portés au plus haut point. Voyez *Schol.* p. 667.

Page 131.

La pensée est, chez les hommes, en raison de l'impression du moment.

Bekker, p. 1009; Brandis, p. 78 :

Πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισι.

Nous ne remarquerons pas la leçon ἀέξεται, qui était peut-être préférable à ἐναύξ.; elle ne change rien au sens. L'interprétation de ce vers est donnée par Aristote lui-même, non-seulement ici, mais encore dans le *De anima*, III, 3, Bekker, p. 417 : « Les anciens prétendent que la pensée et la sensa-« tion sont la même chose. Telle est l'opinion d'Empédocle « quand il dit : Πρὸς παρεὸν.... » Nous avons donc dû entendre παρεόν dans le sens de *état actuel*, *impression du moment*; πρός marque le rapport nécessaire de la pensée et de l'impression, et ἐναύξ. ou ἀέξεται, non-seulement l'augmentation, mais en général l'état de la pensée à tous ses degrés, depuis le plus faible et le plus imperceptible, depuis la notion la plus vulgaire, jusqu'aux plus sublimes conceptions.

Sturtz, dans son ouvrage sur Empédocle, que nous avons déjà cité, attaque le commentaire même d'Aristote sur le vers du philosophe : « On trouve plusieurs passages chez les « anciens, où il est dit qu'Empédocle ne distinguait pas la sen-« sation de la pensée. Mais je ne puis me résoudre à croire « que telle ait été son opinion. Je suis d'avis qu'il ne faut « pas entendre autre chose par ce que dit Empédocle, sinon « que l'âme, dès qu'elle est privée du secours des sens, ne « peut plus avoir aucune connaissance des objets corporels. » *Empedocles Agrigentinus*, p. 493. Et plus loin : « Je suis d'un « avis tout-à-fait contraire à celui d'Aristote, et je ne com-« prends pas bien qu'il ait pu inférer des paroles d'Empédocle « que ce philosophe confondait la pensée et la sensation. »

p. 494. Puis Sturtz remarque, et avec raison, qu'Alexandre est peu explicite sur ce point; que Simplicius dans son commentaire sur le *De anima* n'a pas éclairci la question : *obscuriuscule dicit*; que Philopon ne dit qu'un mot sur ce passage dans son commentaire sur la Métaphysique; et, profitant de quelques expressions dubitatives du même commentateur au sujet du même passage dans le *De anima*, il conclut que les anciens eux-mêmes ont douté de l'exactitude de l'interprétation qu'Aristote a donnée des doctrines d'Empédocle. Enfin il propose lui-même son explication : « Pro præsenti re« rum conditione, pro re nata, crescit hominibus prudentia, « hoc est, experientia duce homines evadunt sapientiores ac « prudentiores. » p. 500.

Ainsi voilà πρὸς παρεὸν γὰρ.... réduit à une signification purement morale; c'est une sentence dans le genre du vers fameux de Solon :

Γηράσκω δ' αἰεὶ καινὰ διδασκόμενος.

Mais alors Sturtz est tombé en contradiction avec lui-même. Michel Néander, dans son *Opus aureum*, t. I, p. 524, s'exprimait ainsi : « Tam diu discendum est, quam diu nescias, et, « si proverbio credimus, quam diu vivas. » L'explication de Sturtz revient tout à fait à la phrase de Néander. Pourquoi donc Sturtz a-t-il dit en parlant de cette dernière : « Cette « explication me plairait assez. Mais Empédocle est un Physi« cien. Il faut en chercher une autre. » p. 495. Du reste on a déjà fait sans doute une remarque qui détruit toutes ces objections. Aristote avait sous les yeux le poème d'Empédocle; nous n'en avons que quelques vers. Les données nous manquent pour juger par nous-mêmes. Il y aura toujours entre les explications des modernes, quelque ingénieuses, quelque vraisemblables qu'on les imagine, et les explications d'Aristote, quand elles sont claires, positives, catégoriques, la différence de l'hypothèse au fait, de l'apparence à la réalité.

Page 131.

C'est toujours en raison des changements.....

Bekker, p. 1009; **Brandis**, p. 78 :

Ὅσσον ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ
Καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίστατο.

Les manuscrits portent : Ὅσον ἀλλοίοις μετέην, τόσσον.... παρίσταται. La correction ὅσσον est incomplète : il faut ajouter ou γ', *ut legibus consulatur*. comme dit Sturtz. Du reste on peut maintenir ὅσον ; ce sera un vers qui n'est pas cité tout entier, et auquel manque la première syllabe. Τόσον était forcé pour τόσσον. Ἀλλοίοις μετέφην, ne s'entend pas. La plupart des éditeurs lisent μετέην avec ἀλλοίοις, et dans ce cas le sens est le même qu'avec la correction de Brandis et de Bekker. Παρίσταται au lieu de παρίστατο est sans importance.

Sturtz, p. 493 sqq., fait, à propos de ces deux vers, des observations analogues à celles qu'il a présentées sur le précédent : rapprochés par Aristote et dans la Métaphysique et dans la *De anima*, ils se trouvaient naturellement tous les trois dans les mêmes conditions. Voici l'explication proposée par Sturtz : « Quatenus quis cum aliis hominibus versatur, « vel res alias agit, hactenus cuique semper evenit, ut aliter « sentiat, hoc est, hominum sententia mutatur pro conversa- « tionis vel negotiorum diversitate. » P. 500.

Ici, Sturtz perd plus encore que tout à l'heure le sentiment des doctrines qu'il a exposées lui-même. Le mot ἀλλοῖος a une signification si bien déterminée dans la philosophie ancienne, qu'on ne comprend pas qu'il ait pu lui faire signifier le commerce des hommes entre eux. Si l'on admet d'ailleurs la correction que Sturtz propose un peu plus loin : ἄλλος τις μετ., que devient alors la concordance si naturelle de ἀλλοίοις ou ἀλλοῖοι et de ἀλλοῖα ? Et, dans ce cas, la difficulté reste encore tout entière, sinon pour ἄλλος τις, au moins pour ἀλλοῖα. Comment ἀλλοῖα peut-il désigner le commerce, de la société, et les rapports des hommes entre eux ?

Page 131.

Telle est, pour chaque homme....

BEKKER, p. 1009 ; BRANDIS, p. 78 :

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται. Τὸ γὰρ αὐτὸ
Ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Simon Karsten, afin de rendre la période mieux cadencée (concinnius quia congruit sequenti τὼς νόος...), a lu : ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει... Il pouvait ajouter que ἑκάστῳ se trouve dans quelques manuscrits. Le sens reste toujours le même. Karsten donne ensuite πολυπλάγκτων, au lieu de πολυκάμπτων ; correction arbitraire, et au moins inutile, car πολυκάμπτων s'applique également à tous les membres, tandis que πολυπλάγκτων ne peut guère être que l'épithète des jambes, et, quoiqu'en dise Karsten, une épithète banale. Le même critique propose pour καὶ πᾶσιν καὶ παντί, deux sens différents. Il y voit d'abord un pléonasme dans le genre de ὅλῳ καὶ παντί, πᾶν διὰ παντός, et c'est-là le sens qui lui plaît le mieux, car il n'indique l'autre que sous une forme dubitative : *nisi forte*.... Cet autre sens, c'est celui que nous avons adopté. On rencontre fréquemment dans les meilleurs prosateurs, surtout chez Thucydide, πᾶς τις employé pour ἕκαστος. Pourquoi πᾶς n'aurait-il pas, seul, en poésie, et particulièrement en opposition avec πάντες, la même valeur que πᾶς τις en prose ? Quant au premier sens de Karsten, il repose sur une assimilation arbitraire : dans les deux exemples cités, il n'y a pas de pluriel, et par conséquent, pas d'opposition entre les termes.

Τὸ γὰρ πλέον revient, dans les vers de Parménide, à ἐναύξεται ou ἀέξεται dans celui d'Empédocle. Karsten cite ces paroles de Théophraste : Δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν, κατὰ τὸ ὑπέρβαλλόν ἐστιν ἡ γνῶσις. Ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν ἄλλην γίνεσθαι τὴν διανοίαν. Nous ajouterons qu'Asclépius, *Schol.* p. 671, donne la même explication que Théophraste : Τὸ γὰρ πλέον νόημα

προσγίνεται ἐκ τῆς πλέονος αἰσθήσεως καὶ ἀκριβεστέρας. Ainsi τὸ πλέον indique aussi le rapport nécessaire, à tous les degrés, de l'état du corps, et de la pensée. Voyez Simon Karsten, *Parmenid. Eleat. reliq.*, p. 126.

Page 132. ...il représente Hector délirant par l'effet de sa blessure, *étendu, la raison bouleversée*. BEKKER, p. 1009; BRANDIS, p. 78 : Ἐποίησε τὸν Ἕκτορα, ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα.

Le vers d'Homère auquel Aristote semble faire allusion n'existe pas dans l'Iliade. Hector est blessé par Ajax Ξ, XIV, 412. Ses amis l'emportent loin du champ de bataille. Leurs soins le rappellent à la vie, puis il s'évanouit dans leurs bras, v. 438-39 :

...Τὼ δέ οἱ ὄσσε
Νὺξ ἐκάλυψε μέλαινα.

Plus loin on lit, O, XV, 9 :

Ἕκτορα δ' ἐν πεδίῳ ἴδε κείμενον.

Mais le mot ἀλλοφρονέοντα ne se trouve nulle part dans tout ce passage. Aristote l'a pourtant emprunté à Homère. La forme ionienne et poétique indique assez son origine. D'ailleurs, s'il n'en était pas ainsi, l'opinion dont parle Aristote n'aurait aucune portée, aucun sens. Homère emploie une seule fois ce mot dans l'Iliade ; il s'agit d'Euryale étourdi du coup dont il a été frappé par Epéus. Ψ, XXIII, 698 :

Καδ δ' ἀλλοφρονέοντα μετά σφισιν εἷσαν ἄγοντες.

Il est probable qu'Aristote aura cité de mémoire, qu'il se sera trompé de nom, qu'il aura mis Hector là où il fallait écrire Euryale. Ces sortes d'erreurs ne sont pas sans exemple chez les anciens. Tel vers que Platon attribue à Sophocle est un vers d'Euripide, et réciproquement. Le mot κεῖσθαι qu'Aristote

place à côté de ἀλλοφρ., serait alors un souvenir du vers que nous avons cité :

Ἕκτορα δ' ἐν πεδίῳ ἴδε κείμενον.

On s'étonnera sans doute que ni Alexandre, ni Asclépius, ni Philopon ne se soient aperçu de l'erreur, que personne encore ne l'ait notée. Mais les commentateurs des philosophes lisent peu ou lisent mal les poëtes. Il faut dire aussi que les commentateurs des poëtes sont médiocrement curieux de philosophie. Eustathe ignore et la citation d'Aristote, et sa digression sur ἀλλοφρονέοντα. A deux fois différentes Eustathe disserte longuement sur cette expression, car elle se trouve aussi une fois dans l'Odyssée : ἀλλ' ἥμην ἀλλοφρονέων, K, X, 374, et il ne fait aucune mention du passage de la Métaphysique. Quant à l'hypothèse de la disparition d'un vers du texte de l'Iliade, on ne saurait la soutenir. Tout nous prouve que le texte d'Homère n'a pas changé depuis le temps des Pisistratides. Aristophane, Aristarque eux-mêmes n'ont rien retranché; ils ont seulement noté les vers dont l'authenticité leur paraissait douteuse. Or, ce n'est que dans ces travaux de révision qu'un vers aurait pu disparaître.

NOTES.

LIVRE CINQUIÈME

Page 149. La cause finale est dans le même cas, car le bon et le beau sont pour beaucoup d'êtres et principes de connaissance, et principes de mouvement. BEKKER, p. 1013; BRANDIS, p. 87 : Πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γνῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν.

La leçon vulgaire καὶ τὸ κακόν a pour elle l'autorité des manuscrits et celle de Philopon, fol. 17, a; les traducteurs latins l'ont adoptée, et Alexandre la note, toutefois sans s'y arrêter, *Schol.*, p. 689; Sepulv., p. 127. Celle de Brandis et de Bekker nous a paru préférable, parce que du temps d'Alexandre d'Aphrodisée, elle était la leçon vulgaire. Alexandre remarque en effet, que *dans certains exemplaires on lit : Le bien et le mal sont pour beaucoup d'êtres...* (ubi supr.); διὸ ἔν τισι γράφεται, n'indique évidemment que le petit nombre de manuscrits. Et cette leçon est mieux d'accord avec ce principe auquel revient sans cesse Aristote : *La cause finale est le bien*; et avec l'esprit du XIIe livre, où le souverain bien est posé comme l'objet désirable, intelligible par excellence. Aristote dit quelquefois, que le bien qu'on a en vue peut n'être qu'un bien apparent, V, 2; mais pour nous il est toujours un bien, et pour nous c'est toujours un bien qui est le but de toute action, de toute connaissance. Voyez *Ethic., Nicom.*, I, 1, sq.; Bekker, p. 1094, sq.

Page 152. La cause proprement dite est ou particulière ou générale ; la cause accidentelle est aussi ou particulière ou générale ; les unes et les autres peuvent être ou combinées ou simples. Enfin, toutes ces causes sont ou en acte, ou en puissance. BEKKER, p. 1014 ; BRANDIS, p. 90 : Ἢ γὰρ ὡς τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ ὡς τὸ γένος αὐτοῦ, ἢ ὡς τὸ συμβεβηκὸς, ἢ ὡς τὸ γένος τοῦ συμβεβηκότος, ἢ ὡς συμπλεκόμενα ταῦτα, ἢ ἁπλῶς λεγόμενα · ἔτι ὡς ἐνεργοῦντα ἢ κατὰ δύναμιν.

On lit dans les anciennes éditions : ....ἢ ὡς συμπ. τ., ἢ κατὰ δύν., ἢ ἁπλῶς λεγ., ἔτι ὡς ἐνεργ. Cette interversion détruit entièrement l'ordre établi par Aristote ; au lieu de six espèces de causes, il y en a huit, et elles ne sont plus opposées deux à deux. Aussi tous les traducteurs latins ont-ils remis les termes à leur place. Du Val approuve ce qu'ils ont fait : « Bess. trans- « positis vocibus (sic melius legit.... alii vett. interpp. non « longe ab hac emend..... » Toutefois il conserve l'ancienne leçon, probablement par respect pour les mss. Mais Alexandre ne laisse aucun doute sur la question, et Philopon énumère les modes de la cause dans leur ordre rationnel. Alex. *Schol.*, p. 692 ; Sepulv., p. 129. Philop., fol. 18, a.

Page 154. Ce sont les syllogismes premiers, composés de trois termes dont l'un sert de moyen. BEKKER, p. 1014 ; BRANDIS, p. 91 : Εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι συλλογισμοὶ οἱ πρῶτοι ἐκ τῶν τριῶν δι' ἑνὸς μέσου.

« ...Illæ enim demonstrationes, quæ existunt in tribus ter- « minis tantum, dicuntur esse aliorum elementa. Nam ex his « componuntur aliæ demonstrationes, et in ea resolvuntur. « Quod sic patet. Secunda enim demonstratio accipit pro « principio conclusionem primæ demonstrationis, inter cujus « terminos intelligitur medium quod fuit primæ demonstra- « tionis principium. Et sic secunda demonstratio erit ex qua- « tuor terminis, prima ex tribus tantum. Tertia vero ex quin-

« que. Quarta ex sex. Et sic quælibet demonstratio unum « terminum addit. In quo manifestum est demonstrationes « primas in postremis includi, ut si...» St. Thomas, fol. 59, a, b. Voyez d'ailleurs Alexandre, *Schol.*, p. 693 ; Sepulv., p. 131 ; Philopon, fol. 18, a.

Page 156.

.....qu'aucun être n'a réellement une nature,
Mais que le mélange, et la séparation.....

Bekker, p. 1015; Brandis, p. 92 :

.....φύσις οὐθενός ἐστιν ἐόντων
Ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
Ἐστὶ, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισι.

La leçon vulgaire φύσις οὐθενός ἐστιν ὄντων, qui du reste ne change rien au sens, nous paraîtrait préférable à celle de Brandis et de Bekker. Plutarque, *Plac. philos.* I, 30, cite le passage d'Empédocle comme il suit :

Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
Θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτὴ,
Ἀλλὰ μόνον μίξις....

Ce vers θνητῶν οὐδέ τις...., et surtout le mot ἁπάντων, sans parler de l'orthographe οὐθενός adoptée par Aristote, prouvent qu'Aristote n'a pas prétendu citer textuellement Empédocle, sinon, à partir de ἀλλὰ μόνον. Ces vers appartenaient, suivant Plutarque, au premier livre du poème d'Empédocle : ἐν τῷ πρώτῳ φυσικῷ.

Page 162. Il y a homogénéité, quand on ne peut marquer dans le sujet aucune division sous le rapport de la qualité. Et le sujet, ce sera, ou bien le sujet immédiat, ou bien les derniers éléments auxquels on puisse le rapporter. Bekker, p. 1016; Brandis, p. 95:

Ἀδιάφορα δὲ ὧν ἀδιαίρετον τὸ εἶδος κατὰ τὴν αἴσθησιν· τὸ δ' ὑποκείμενον ἢ τὸ πρῶτον ἢ τὸ τελευταῖον πρὸς τὸ τέλος.

Nous avons suivi les indications d'Alexandre, *Schol.*, p.697, Sepulv., p. 135, et de Philopon, fol. 18, b, et 19, a; et nous avons tâché de donner un peu plus de précision aux termes vagues dont se sert Aristote. Κατὰ τὴν αἴσθησιν, désigne non pas toute espèce d'indivisibilité en parties perceptibles aux sens, mais seulement, si l'on nous passe le mot, l'indivisibilité qualitative. Dans les deux exemples allégués plus bas par Aristote, le sujet est essentiellement divisible sous le rapport de la quantité : il s'agit dans un cas, de liquides particuliers, dans l'autre, des liquides en général. Sur πρῶτον et τελευταῖον, nous citerons les paroles mêmes d'Alexandre : ....πρῶτον μὲν ὑποκείμενον λέγων τὸ προσεχῶς ὑποκείμενον, οἷον εἰ οἶνός ἐστιν.... ὧν δὲ τὸ ἔσχατον ὑποκείμενον, ταῦτα ἓν, οὐ τῷ αὐτὰ μὴ εἶναι ἀδιάφορα αἰσθητὰ ἀλλήλων, ἀλλὰ τῷ ἐξ ἑνός τινος ἐσχάτου αἰσθητοῦ καὶ ἀδιαιρέτου κατ' εἶδος σώματος γεγονέναι αὐτά. Enfin les mots πρὸς τὸ τέλος n'ont été ajoutés par Aristote que pour insister davantage sur la signification de τελευταῖον. De quelque manière qu'on entende ces mots, et Alexandre fait là-dessus deux hypothèses, Aristote veut toujours indiquer le dernier terme auquel aboutit la réduction d'un sujet à un autre sujet, c'est-à-dire le sujet irréductible, qui ne dépend plus d'aucun autre et dont tous les autres dépendent, celui que nous appellerions le sujet premier.

Page 165. Et, si l'on prend l'ordre inverse, ce qui peut être divisé en trois sens de tous les côtés est un corps. Τὸ δὲ πάντῃ τρίχῃ διαιρετὸν, σῶμα.

Brandis, p. 97, et Bekker, p. 1016, retranchent ce membre de phrase. Avant eux plusieurs traducteurs latins, et non pas Bessarion seulement comme le prétend Du Val, avaient omis ces mots. C'est que ces mots, placés comme ils sont dans les manuscrits, et dans les textes imprimés, détruisent l'ordre annoncé par ἀντιστρέψαντι δέ. Il faut qu'il y ait, pour conserver

la suite des idées : Ἀντιστρ. δὲ τὸ μὲν πάντῃ τρ. διαιρ. σ. τὸ δὲ δίχῃ διαιρετὸν ἐπίπεδον. Τὸ δὲ μονάχῃ γραμμή...., et c'est l'ordre que nous avons suivi dans la traduction. On nous pardonnera une légère interversion, qui conserve un membre de phrase utile au développement complet de la pensée, évidemment annoncé par ἀντιστρ., puisqu'il est dans l'énumération qui précède, et donné par la plupart des manuscrits.

Page 167. De même encore on ne dit que le non-blanc *est*, que parce que l'objet dont il est l'accident, *est* lui-même. Bekker, p. 1017; Brandis, p. 98 : Οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ᾧ συμβέβηκεν, ἐκεῖνό ἐστιν.

Les anciens éditeurs donnaient τὸ λευκόν, ce qui n'est qu'une répétition oiseuse des exemples précédents. C'est Brandis qui a restitué la négation, sur l'autorité d'Alexandre et celle d'Asclépius. Il n'a pas publié le passage d'Asclépius, mais on peut consulter Alexandre, *Schol.*, p. 700; Sepulv., p. 138. D'ailleurs, la suite logique des idées, l'exemple qui vient un peu plus loin : ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, enfin ce passage du liv. XII, 1 : ...τὸ οὐ λευκὸν καὶ τὸ οὐκ εὐθύ. Λέγομεν γοῦν καὶ ταῦτα εἶναι, οἷον.., tout en un mot justifie la correction de Brandis.

Page 177. Pouvoir ou Puissance s'entend du principe du mouvement ou du changement placé dans un autre être, ou dans le même être, mais en tant qu'autre.

Les anciens éditeurs on lu : Δύναμις λέγεται, ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἐν ἑτέρῳ, ἢ ᾗ ἕτερον. Brandis, p. 104 : ....μεταβ. ἡ ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον. Bekker, p. 1019 : ....μεταβ. ἡ ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, οἷον....

Ces trois leçons ont au fond le même sens. Avec la leçon vulgaire, il faut nécessairement sous-entendre αὐτῷ, et alors c'est l'énoncé des deux cas distingués par Aristote, et la phrase est régulière. La seconde leçon présente une anacoluthe; ἡ

ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον est le premier nombre d'une opposition, et n'a pas de correspondant grammatical. Mais, logiquement, le second membre de l'opposition se trouve dans cette phrase : ἀλλ' ἡ ἰατρικὴ δύναμις οὖσα ὑπάρχοι ἂν ἐν τῷ ἰατρευομένῳ; et ce second membre, si on l'exprime, c'est ce que nous avons écrit : « ou « bien dans le même être, mais en tant qu'autre. » La leçon de Bekker revient à celle de Brandis. Mais alors il y a ellipse seulement, et non plus anacoluthe ; le deuxième cas est sous-entendu, mais la phrase est régulière grammaticalement.

Page 189. Parfait en soi s'entend donc alors, ou de ce à quoi il ne manque rien de ce qui constitue le bien, de ce qui n'est point surpassé dans son genre propre, ou de ce qui n'a en dehors de soi absolument aucune partie. *Anc. édit.* : Τὰ μὲν οὖν καθ' αὑτὰ λεγόμενα τέλεια, τοσαυταχῶς λέγεται, τὰ μὲν τῷ κατὰ τὸ εὖ μηδὲν ἐλλείπειν μηδ' ἔχειν ὑπερβολὴν ἐν ἑκάστῳ γένει, μηδ' εἶναί τι ἔξω.

Brandis, p. 111, et Bekker, p. 1021, lisent : .....ἔχειν ὑπερβολὴν, μηδὲ ἔξω τι λαβεῖν· τὰ δ' ὅλως κατὰ τὸ μὴ ἔχειν ὑπερβολὴν ἐν ἑκάστῳ γένει μηδ' εἶναί τι ἔξω. Nous n'avons pas osé intercaler dans la phrase le cas de la privation indiqué par κατὰ τὸ μὴ ἔχειν, malgré l'autorité des savants éditeurs, et bien que ce ne soit pas là une correction arbitraire, puisque cette leçon est autorisée par quelques manuscrits, et qu'on la trouve dans la traduction latine d'Argyropule. Nous avons craint qu'il n'y eût une contradiction à appeler *parfait en soi*, la négation de la perfection et du bien, après qu'Aristote venait à deux reprises différentes d'appeler *parfait par métaphore* le vice et les imperfections : Οὕτω δὲ μεταφέροντες καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν λέγομεν..... Καὶ ἐπὶ τὰ φαῦλα μεταφέροντες, λέγομεν...

NOTES.

LIVRE SIXIÈME.

A partir de ce livre, le commentaire d'Alexandre, d'Aphrodisée nous fait défaut, si l'on doit en croire Brandis. Ce qu'on regarde comme l'ouvrage de ce critique, ne serait désormais qu'un écrit apocryphe, composé par quelque scoliaste d'une époque postérieure. Brandis n'attache plus à ce commentaire la même importance qu'auparavant; il n'en donne plus que des extraits, comme il fait encore pour Asclépius et les autres scoliastes : seulement ces extraits sont plus suivis et plus nombreux. Il met toutefois les extraits sous le nom d'Alexandre, dans l'incertitude où il est sur le nom du véritable auteur [1].

« Ad libros sqq. Metaphysicorum non integros dedi Alexandri, qui feruntur, commentarios, sed scholia tantum ex iis excerpta, cum mihi dubium non sit falso eos Aphrodisiensis nomen præ se ferre, sive Michaelis Ephesii sunt, quemadmodum cod. Reg. Par. 1876 autumat (Μιχαὴλ τοῦ Ἐφεσίου σχόλια εἰς τὸ ε' τῶν Μετὰ τὰ Φυσικὰ Ἀριστοτέλους), sive alius cujusdam similis notæ scholiastæ. Ad scholia quæ nihilominus Alexandri nomine more solito insignivi, codd. Reg. 1876 et Monac. excussi, cod. Vat. Bibl. Reg. Christ. 109 et Coislin. 161 inspexi. Scholia reliqua, Asclepii al., e codd. petivi ad calcem libri primi laudatis. » *Schol. in Arist.*, p. 734. (Voyez plus haut, p. 223.)

[1] Dans son livre : *De perditis Arist.*, etc., il appelait l'auteur Pseudo-Alexander.

M. Ravaisson va plus loin que Brandis. Il pense que le commentaire en question est de Michel d'Ephèse. « Le commen- « taire de Michel d'Ephèse sur les livres VI-XIV se trouve « dans un grand nombre de manuscrits, à la suite de celui « d'Alexandre d'Aphrodisée sur les cinq premiers livres ; dans « quelques-uns il n'en est pas distingué ; dans d'autres il porte « ce titre : Σχόλια Μιχαήλου 'Εφεσίου εἰς τῶν μετὰ τὰ φυσικά ε'. Déjà « Sepulveda qui a traduit le tout en latin sous le nom d'A- « lexandre d'Aphrodisée, avoue que ce nom manque, à partir « du VI[e] livre, dans un grand nombre de manuscrits. De plus « nous trouvons dans un autre commentaire de Michel « d'Éphèse (*in libr. de Respirat. ex vers. lat.* 1552, in-f°.) f° 44, a : « Scripsi etiam nonnihil super sextum usque ad decimum ter- « tium (lege quartum) transnaturalium (id est metaphysico- « rum). D'ailleurs il suffit de jeter les yeux sur ces scolies pour « voir combien elles sont inférieures au commentaire sur les « cinq premiers livres auquel on les associe, et peu dignes « d'Alexandre d'Aphrodisée. » *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 65.

La question de l'authenticité des derniers livres du commentaire attribué à Alexandre, a été discutée et savamment approfondie, il y a plus de trois siècles, par le traducteur du commentaire, édit. de Venise, p. 170, 171. Nous allons mettre sous les yeux du lecteur ce morceau mal connu, et dont les critiques modernes ne paraissent pas avoir tenu assez de compte.

A CLÉMENT VII, SOUVERAIN PONTIFE.

PRÉFACE

DE JEAN GINÈS SEPULVEDA,

Sur le commentaire des derniers livres de la philosophie d'Aristote.

« .... On vous remerciait en ma personne de ce que bientôt cette éclatante lumière philosophique allait éclairer le monde

latin (*latinos homines*); on excitait un zèle qui ne devait point être stérile : mais l'on disait que c'était une chose bien triste, après la perte à peu près complète des autres commentaires d'Alexandre, de ne posséder même pas en entier le commentaire sur la Philosophie première. C'est-là ce que me marquaient les lettres de mes amis de l'Académie de Bologne, du Gymnase de Padoue ; c'est-là ce que tous les gens instruits de Rome ne cessaient de me répéter [1]. Il était difficile de ne pas se troubler à ce concert unanime ; et pourtant, je le déclare, ce n'était point assez pour me convaincre. Je restais dans le doute, parce que toutes ces assertions n'étaient pas accompagnées des preuves à l'appui ; et aussi, parce que j'ai vu paraître de mon temps une foule de prétendus Aristarques, qui, cherchant à faire du nouveau, sont moins gênés pour décider sur tout un livre de philosophie, après la lecture d'une page ou deux, qu'Aristarque lui-même pour décider sur un vers d'Homère, et dont les assertions téméraires, acceptées comme vraies par le vulgaire ignorant, gagnent les gens instruits, et ne peuvent être enfin repoussées qu'à l'aide d'arguments décisifs ...

« Il y a quatre moyens de déterminer l'authenticité d'un commentaire philosophique ; à savoir, par l'ancienneté des titres, par le caractère du style, par la concordance des doctrines, enfin par les preuves historiques. Or, toutes ces raisons établissent que l'ouvrage est d'Alexandre d'Aphrodisée ; toutes sans exception, et telle est sur ce point ma certitude que je puis assez admirer la témérité, ou, si l'on veut une autre expression, la légèreté (*levitas*) de celui qui osa si effrontément (*tam impudenter*) propager une opinion si extravagante (*tam fatuum commentum*).

« En effet, sans rien préjuger des titres des manuscrits que je n'ai pas consultés, sans prétendre qu'on n'a rien de bien avéré à nous en dire, ce que je puis affirmer, c'est que les quatre manuscrits les plus anciens, ceux dont j'ai suivi le

[1] C'est pendant son séjour en Italie que Sepulveda a fait sa traduction.

texte dans ma traduction, portent tous les quatre, au titre, le nom d'Alexandre, et que, de ce côté, rien absolument ne peut faire soupçonner que l'ouvrage soit de la main de divers commentateurs. En supposant qu'il y eût eu deux auteurs ou un plus grand nombre, je ne vois pas pourquoi les copistes auraient omis ces noms dans ce commentaire, plutôt que dans celui de la Morale à Nicomaque. Le commentaire de la Morale est pour la plus grande part l'ouvrage d'Eustrate; néanmoins les parties composées par Aspasius et par Michel d'Ephèse, portent chacune un titre distinct, et sont marquées du nom de leur auteur.

« Quant au caractère du style, à la diction, il y a une telle ressemblance entre les deux parties du commentaire dont il s'agit, que deux gouttes de lait ne se ressemblent pas davantage (*ut lac non sit lacti similius*). Que dirai-je du rapport des doctrines? Non-seulement il y a un accord parfait entre les deux parties, mais même un certain nombre d'opinions propres à Alexandre, qui sont citées par Averroès et les autres Péripatéticiens, et qui se montrent daus ses autres ouvrages, se rencontrent surtout dans les livres contestés.

« J'arrive aux preuves historiques. Le moyen de démontrer la fausseté du titre, c'était de faire voir qu'on trouvait dans les livres contestés le nom de quelque auteur postérieur à Alexandre, et particulièrement, qu'Alexandre y était cité. Alexandre vécut sous le règne d'Antonin et sous celui de Sévère; et l'on sait qu'à partir de cette époque il n'est aucun commentateur des écrits philosophiques d'Aristote qui n'ait sans cesse à la bouche le nom d'Alexandre, soit pour confirmer ses opinions par le témoignage de ce philosophe, soit pour se glorifier d'avoir découvert quelque chose qui avait échappé à la sagacité d'un tel critique. Ce qu'allèguent à chaque instant Michel d'Éphèse, Jean Philopon, Simplicius, Ammonius, c'est l'opinion d'Alexandre. Et certes, c'était ici ou jamais, le lieu de citer Alexandre, soit pour invoquer son autorité, soit pour le réfuter, si l'on ne partageait pas ses idées, car les derniers livres de la Métaphysique contiennent en somme, si je puis dire, tous les points les plus importants

de la doctrine péripatéticienne. Or, dans tout l'ouvrage, il n'est pas une seule fois fait mention de *l'opinion* d'Alexandre. On ne saurait donc rapporter la composition du commentaire à quelque Grec des temps postérieurs : il faudrait qu'il eût ignoré les ouvrages d'Alexandre. On ne peut pas davantage en faire honneur à un écrivain plus ancien, cela est évident, puisque dans le sixième livre [1] l'auteur *nomme* Alexandre d'Aphrodisée le philosophe, c'est-à-dire se nomme lui-même. C'est-là sans doute, c'est ce nom, je le pense du moins, qui a été la cause de l'erreur que nous combattons. Ainsi, quelque Grec à la tête légère (*Græculum quempiam leviculum*) qui copiait cet ouvrage sans en comprendre, peut-être, ni le sens ni les doctrines, se sera aperçu que souvent, dans cette partie aujourd'hui contestée, on rencontrait le nom d'Alexandre, et que le sixième livre faisait particulièrement mention d'Alexandre d'Aphrodisée le philosophe ; et, sans examiner ce que signifiaient ces mots, cet homme en aura tiré la conclusion que tout le reste de l'ouvrage n'était pas d'Alexandre, et aura proclamé comme une vérité que cette partie n'était point authentique. Or, quiconque sans un propos délibéré de se refuser obstinément à l'évidence, examinera ces mots, et saura ce qu'ils veulent dire, ne conservera pas le moindre doute à ce sujet....

« Quand un point de doctrine présente quelque obscurité, les Péripatéticiens prennent ordinairement pour exemple le nom de quelque philosophe connu. S'agit-il de l'individu, de ses parties, il diront : *Socrate*, *Platon*, ou : *la matière*, *la forme de Socrate*, *la matière*, *la forme de Platon*. Ce sont là les exemples familiers des autres commentateurs ; les expressions d'Alexandre sont souvent : *moi*, et *Alexandre*. Ainsi, il dit : *ma forme*, *ma matière*, et dans d'autres cas analogues : *la matière d'Alexandre*, *la forme d'Alexandre*. Il atteste donc qu'il est lui-même Alexandre. Et pour qu'on ne s'y trompe pas,

[1] Le septième, d'après la manière de compter des Latins. « Cum « enim Alexander sit gracilis, philosophus, albus, Aphrodisieus « illud gracile, et philosophum, et album, etc. » *Alex.* Sepulv., p. 214.

pour qu'on sache bien quel est cet Alexandre, il énumère ses qualités dans le sixième livre : *blanc*, *maigre*, *philosophe*, *d'Aphrodisée*, et immédiatement après, revient aux expressions *moi* et *mon*. Ajoutez que dans tout le cours de ce long ouvrage il n'est fait mention d'aucun des commentateurs d'Aristote à l'exception d'Aspasius, et de Sosigène qui fut le maître d'Alexandre d'Aphrodisée. Aspasius est cité dans les deux parties du commentaire, Sosigène seulement dans la seconde, où Alexandre le nomme son maître. Si l'on insiste, si l'on prétend que dans quelques passages la dernière partie du commentaire laisse à désirer, je demanderai s'il existe un seul ouvrage parfait. Aucun, répondra-t-on sans nul doute. Hé bien, n'allons pas exiger de la nature humaine une puissance toute divine, et contentons-nous de ce que dans cette dernière partie, ainsi que partout, Alexandre est resté infiniment au-dessus de tous les commentateurs grecs et latins.

« Ces preuves rendent si manifeste l'erreur de nos adversaires, qu'on ne saurait se refuser à leur évidence ; ce serait ne pas voir luire le soleil en plein midi.... »

Après une étude longue, attentive, et, nous ne craignons pas de le dire, approfondie, du commentaire entier dans son ensemble et dans ses moindres détails, nous nous arrêtons à l'opinion de Sepulveda. Il n'y a aucun motif intrinsèque de contester l'authenticité d'une partie de ce commentaire, et la fin est, de même que le commencement, digne d'Alexandre d'Aphrodisée. Quant aux raisons extérieures alléguées par M. Ravaisson, elles ne nous ont point semblé concluantes. Voici quelques observations qui sans doute se seront déjà présentées d'elles-mêmes à l'esprit du lecteur.

1° Un seul manuscrit, le manuscrit 1876, porte, suivant l'éditeur du texte d'Alexandre, le titre qui attribue à Michel d'Éphèse les scolies sur les livres VI-XIV.

2° Ce titre, M. Ravaisson le donne assez différent de celui de Brandis. D'où vient la différence?

3° Brandis ne songe à tirer aucune conséquence positive de ce titre : ce titre, en effet, n'aurait quelque importance que

dans le cas où les autres manuscrits seraient anonymes; or, ils portent tous un nom, et le même nom.

4° Sepulveda n'a pas traduit tout le commentaire sur les livres VI-XIV; il n'en connaissait ni le XIIIe ni le XIVe.

5° On a vu dans la dissertation de Sepulveda, que le nom d'Alexandre ne manque dans aucun des manuscrits qu'il avait sous les yeux. Le traducteur d'Alexandre n'établit aucune distinction dans le genre de celle qu'on lui attribue.

6° L'expression de Michel d'Ephèse : *Scripsi etiam nonnihil* (nous supposons exacte cette version), ne s'applique guère, ce semble, à un ouvrage aussi considérable que le commentaire dont il s'agit.

7° Enfin la citation *Scripsi etiam*.... prouve contre la conclusion qu'on en tire; elle montre clairement que nous n'avons pas le commentaire de Michel d'Éphèse sur la seconde moitié de la Métaphysique. La partie contestée des scolies, ce sont les livres VI-XIV. Or, les expressions *supersextum usque ad decimum tertium* désignent les livres VII-XIV. Les commentateurs grecs ne comptent pas l'ἄλφα ἔλαττον, et la note de M. Ravaisson, *lege quartum*, au sujet de *decimum tertium* exige impérieusement pour *sextum : lege septimum*. Michel d'Ephèse n'a donc pas écrit de commentaire sur le VIe livre de la Métaphysique. Et pourtant nous avons un commentaire sur le VIe livre; et cet ouvrage est évidemment de la même main que les scolies des livres qui suivent, de l'aveu même du critique que nous combattons. Donc on ne saurait attribuer à Michel d'Ephèse le commentaire sur les livres VI-XIV; et la démonstration de Sepulveda subsiste dans toute sa force.

FIN DU TOME PREMIER.

ERRATA.

Le lecteur est prié de corriger les fautes suivantes :

Page II, ligne 13, *défendit*, lisez : *disputa*.

Page III, ligne 4, *progrès de l'empire humain*, lisez : *de l'esprit humain*.

Page IV, ligne 11, *leur nom*, lisez : *le nom*.

Page XV, ligne 12, *l'expérience de sens*, lisez : *des sens*.

Page XXIX, ligne 28, *ne donner*, lisez : *de ne donner*.

Page XXXII, ligne 17, *point de vue la matière*, lisez : *de la matière*.

Page XXXIII, ligne 8, *la cause que leur imprime*, lisez : *qui leur*.

Page LIII, ligne 19, *et n'appartienne en même temps*, lisez : *et n'appartienne pas en même temps*.

Page LXXIV, ligne 22, *sous tous les faces*, lisez : *toutes*.

Page XCI, ligne 23, *rien changer ce qui est*, lisez : *de ce qui est*.

Id. ligne 28, *d'entendre sur les termes*, lisez : *de s'entendre*.

Page CXVI, ligne 19, *de M. Ravaisson fait valoir*, lisez : *que M. Ravaisson*.

Page 5, ligne 4, *chez les êtres animés*, lisez : *inanimés*.

Page 45, ligne 19, *qu'il a participation*, lisez : *qu'il y a*.

Page 74, ligne 24, *démontration*, lisez : *démonstration*.

Page 121, note 1, ligne 1, οὐδὲν, lisez : οὐθὲν.

Page 125, ligne 8, *des êtres non existents*, lisez : *non existants*.

Page 219, lignes 17-18, *une succession d'objet*, lisez : *d'objets*.

Page 239, ligne 2, *materia nuda*, lisez : *materia uda*.

Page 246, ligne 11, αἴδιον, lisez : ἀΐδιον.

Page 251, ligne 10, ὕστερσν, lisez : ὕστερον.

Page 258, ligne 6, Ὅσον ἀλλοίοις μετέην, lisez : μετέφην.

Page 260, ligne 7, Ἐποιησε, lisez : Ἐποίησε.

Page 267, ligne 1, *le premier nombre*, lisez : *membre*.